



الشعر والشعرية في العصر العباسي

تأليف ومراجعة
سوزان بينكني ستيتكيفيتش

ترجمة وتقديم
حسن البنا عز الدين

المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١٢١٥
- الشعر والشعرية في العصر العباسي
- أبو تمام: البديع، قصيدة المدح، الحماسة
- سوزان بينكني ستيتكيفيتش
- حسن البنا عز الدين
- الطبعة الأولى ٢٠٠٨

هذه ترجمة كتاب:

ABŪ TAMMĀM

And The Poetics Of The Abbāsīd Age

by: Suzanne Pinckney Stetkevych

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

الشعر والشعرية في العصر العباسي

أبو تمام: البديع، قصيدة المدح، الحماسة

تأليف

سوزان بينكني ستيتكيفيتش

ترجمة

حسن البنا عز الدين

(مع مقدمة تمهيدية مطولة للمترجم)

مراجعة الطبعة العربية

سوزان بينكني ستيتكيفيتش

(مع مقدمة خاصة للطبعة العربية للمؤلفة)



٢٠٠٨

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ستيتكيفتش ، سوزان بينكى
الشعر والشعرية فى العصر العباسى : أبو تمام : البديع ، قصيدة
المديح ، الحماسة / تأليف : سوزان بينكى ستيتكيفتش ؛
ترجمة : حسن البنا عز الدين - القاهرة : المركز القومى للترجمة ،
٢٠٠٨

٤٩٦ ص ، ٢٩ سم

١ - الشعر العربى - تاريخ - العصر العباسى .

(أ) عز الدين ، حسن البنا (مترجم) .

٨١١،٤

(ب) العنوان

رقم الإيداع ٢٠٠٨/١٤٥١٥

الترقيم الدولى 9 - 819 - 437 - I.S.B.N. 977

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة
للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها
فى ثقافتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز .

إلى

غيلان، قيس، وخالد

المحتويات

افتتاح (٩-١٠)

أبو تمام والدرس الأدبي المعاصر (دراسة تمهيدية مطولة للمترجم) (١١-٦٧)

مؤلفات سوزان ستيتكيفيتش (٦٨-٧٠)

شكر وتقدير (٧١)

تقديم (٧٣-٧٥)

مقدمة المؤلفة للقارئ العربي (٧٧-٧٨)

الجزء الأول

أبو تمام والتقليد النقدي العربي

مقدمة (٨١-٨٢)

١. إعادة تعريف البديع (٨٣-١٢٠)

٢. أخبار أبي تمام للصولي (١٢١-١٣٢)

٣. موازنة الآمدي (١٣٣-١٧٧)

٤. وساطة الجرجاني (١٧٨-١٩٣)

خاتمة (١٩٤-١٩٥)

الجزء الثاني

شاعر المديح في بلاط الخلفاء

مقدمة (١٩٨-٢٠١)

٥. غلام الزمان: قصيدة مدح إلى الخليفة المأمون (٢٠٢-٢٢٥)

٦. ثمر القتاد: قصيدة مدح إلى أبي سعيد الثغري (٢٢٦-٢٥١)

٧. مدينة بابك في يد الردى: قصيدة مدح في المعتصم بمناسبة أسر بابك الخرمي (٢٥٢-٢٨٩)

٨. بكرٌ فَمَا افترَعَتْهَا كَفُ حَادِثَةٍ: قصيدة مدح للخليفة المعتصم بمناسبة فتح عمورية (٢٩٠-٣١٧)

٩. وَلَكُمُ تُصَاغُ مَحَاسِنُ الْأَشْعَارِ: قصيدة مدح للخليفة المعتصم بمناسبة إحراق الأفشين (٣١٨-٣٤٠)

خاتمة (٣٤١-٣٤٦)

الجزء الثالث

أبو تمام والمختارات الشعرية العربية

مقدمة (٣٤٩-٣٥٠)

١٠. عملية الجمع : الحديث النبوي والشعر (٣٦٨-٣٥٠)

١١. الحماسة والإجماع الأدبي (٣٩٥-٣٦٩)

١٢. تأليف الحماسة ومفهومها (٤٠٥-٣٩٦)

١٣. باب الحماسة : الموضوعة والتنويعات (٤٣٠-٤٠٦)

١٤. علاقات استعارية (٤٤٥-٤٣١)

١٥. علاقات ضدية : باب الهجاء (٤٦٣-٤٤٦)

خاتمة [حماسة أبي تمام وحماسة البحتري] (٤٧٠-٤٦٤)

ببليوجرافيا (٤٨٥-٤٧١)

فهرس تفصيلي (٤٩١ - ٤٨٦)

افتتاح

كانت ترجمة هذا الكتاب إلى العربية تجربة شائقة للغاية، شاركتني فيها المؤلفة التي أعتزُّ أيَّما اعتزاز بصداقتها هي وزوجها البروفسير ياروسلاف ستيتكيفيتش منذ مطالع الثمانينات حتى اليوم.¹ وقد امتدت ترجمة كتاب الشعر والشعرية في العصر العباسي، أبو تمام: البديع، قصيدة المدح، الحماسة² على مدار أربع سنوات، أترجمُ في كلِّ سنة ما يسعفني الوقت والجهد وتأتي المؤلفة إلى مصر لشهر أو شهرين، نراجع فيهما معاً بعض الفصول التي انتهت من ترجمتها وكنا نختلف ونتفق ويثور بيننا جدل شديد في بعض الأحيان شبيه بذلك الجدل الذي يثيره شعر أبي تمام لكنه ينتهي، كما ينتهي الكلام حول شعر أبي تمام دائماً، بالتسليم بجدوى النقاش وإيجابية الاختلاف. لقد تعلمتُ كثيراً، كعادتي، من هذا الكتاب وهذا النقاش وتلك المراجعة والترجمة المشتركة بيني وبين المؤلفة. ولقد أعدتُ اكتشافَ أبي تمام وشعره وحماسته لنفسه والفضلُ في هذا يعود إلى هذا الكتاب وصاحبته. ويكني أن أقول هنا إن ترجمة الكتاب وكتابة هذه المقدمة أتاحتا لي قراءة ومراجعة كثير من الكتب حول أبي

¹ ياروسلاف ستيتكيفيتش أستاذ الأدب العربي بجامعة شيكاغو لأكثر من ثلاثين عاماً، له كتاب عن اللغة العربية المعاصرة ترجم أكثر من مرة إلى العربية، وله كذلك كتاب العرب والغصن الذهبي: إعادة بناء الأسطورة العربية)، ترجمة وتقديم وتعليق سعيد الغانمي، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥، بالإضافة إلى كتابه صبا نجد: شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي، ترجمة حسن البنا عز الدين، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٤. وترجمت عنه كذلك بعض المقالات الأخرى غير تلك التي كتبها ونشرها بالعربية. وقد كتبتُ عنه كتاباً يعرض لهذه الدراسات ويضعها في مكانها من نقد الأدب العربي المعاصر، سوف يصدر قريباً.

² سوزان بينكني ستيتكيفيتش، أبو تمام وشعرية العصر العباسي.

Suzanne Pinckney Stetkevych, *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsid Age*, Leiden: E. J. Brill, 1991.

[وقد عدلنا في العنوان الأصلي للكتاب بالاتفاق مع المؤلفة كي يكشف للقارئ من الوهلة الأولى عن المجال الذي يدور الكتاب فيه ويناقش قضايا الملحّة واضحة أبا تمام منطلقاً أساسياً لهذه المناقشة-المترجم].

تمام وشعره في العربية مما زادني معرفةً بالموضوع وزادني ثقةً بقيمة الكتاب وأهميته للقارئ العربي.

وقد حرصتُ على أن يصل هذا الكتاب إلى القارئ بلغة عربية مفهومة، وأضفت بعض الهوامش والتعليقات المميّزة بين قوسين مربعين [...] لتوضيح نص أو شرح فكرة أو توثيق نص عربي قديم أو حديث اقتبسته المؤلفة من ترجمة لهذا النص أو ترجمته هي إلى الإنجليزية، كما أضفتُ أشياءً أخرى، مثل العنوان الفرعي للكتاب وبعض الشروح والتوضيحات، بالاتفاق مع المؤلفة دون تمييز في بعض الأحيان، ويمكن معرفتها بالمقارنة مع الأصل الإنجليزي. وقد غيّرتُ المؤلفةُ أشياءً طفيفة في نصها الأساسي وأشرنا إلى هذا في موضعه. فهذا الكتاب إذن ترجمة متفق عليها بين المترجم والمؤلفة التي شاركت في الترجمة والمراجعة وإن كنت أتحمل وحدي مسؤولية الترجمة لأن المؤلفة كانت تترك لي دائماً 'الكلمة الأخيرة' عندما يشتد الاختلاف بيننا على ترجمة جملة هنا أو جملة هناك.

وكعادتي فيما أترجم من كتب أقدمُ هنا للترجمة بدراسة تمهيدية، أعطي فيها أولاً فكرة عامة عن الكتاب، ثم تلخيصاً مجملًا لكل جزء من الأجزاء الثلاثة، أتبعه بعرض لبعض الدراسات السابقة واللاحقة المتصلة بموضوع كل جزء، وأخيراً أعطي ملاحظات ختامية في نهاية هذه المقدمة/الدراسة. وقد ألحقت بالكتاب فهرساً تفصيلياً لأهم النقاط في فصوله المختلفة. ولا يقتصر الأمر على مجرد العرض والتلخيص بل يشمل منظوراً أساسياً هو ما يضيفه الكتاب الراهن إلى القارئ العربي والقارئ المتخصص في الأدب العربي في ضوء ما أبانت عنه المؤلفة من مشكلات وما اقترحت من حلول، كما يشمل الربط بين الدراسات التي سبقت هذا الكتاب والتي جاءت بعده على مستوى المنهج والنقاط الأساسية.

حسن البنا عز الدين

الإسكندرية في ١٠ مارس ٢٠٠٨

أبو تمام والدرس الأدبي المعاصر^٣

(دراسة تمهيدية مطوّلة للمترجم)

أبو تمام حبيب بن أوس الطائي (١٨٨-٢٣١هـ) من أكثر شعراء العربية جاذبية وإثارة للجدل بين الباحثين في الأدب العربي قديماً وحديثاً. وقد كُتِبَ عن شعره وعن اختياره 'الحماسة' كتب وأطروحات ومقالات كثيرة في العربية منذ ثلاثينات القرن العشرين حتى اليوم.^٤ أما في اللغات الأخرى فمن الواضح قلة ما كُتِبَ عنه أو تُرجم من شعره نسبياً مقارنة بشعراء آخرين مثل المتنبي. والكتاب الذي بين أيدينا هو الكتاب الوحيد عن أبي تمام في اللغة الإنجليزية، بل ربما في باقي اللغات المعروفة.

مؤلفة هذا الكتاب الدكتورة سوزان بينكني شولتز ستيتكليفيتش أستاذة الأدب العربي بقسم لغات وحضارات الشرق الأدنى، وأستاذة ملحقة بقسم الأدب المقارن، بجامعة إنديانا (بلومنجتون)، ورئيس تحرير سلسلة دراسات بريل (هولندا) في أدب الشرق الأوسط (سابقاً 'دراسات في الأدب العربي') منذ ١٩٩٧، ورئيس تحرير مجلة

^٣ لم تكن هذه المقالة لتتجز على هذا النحو لولا أصدقاء أعزاء أمدوني بكتب ومراجع وملاحظات وتشجيع لا ينسى، وهم حاتم الطحاوي وهناء زكريا وعبد الفتاح أحمد يوسف وإبراهيم عبد العزيز ومحمد زامل وإبراهيم الزرزموني وأحمد البشري وأمل الخياط فلهم جميعاً شكري وامتناني.

^٤ انظر على سبيل المثال دليل الرسائل الجامعية التي أجازتها كلية الآداب، جامعة القاهرة منذ إنشائها حتى نهاية مايو ١٩٩٦، إعداد هاشم فرحات وآخرين، وحدة النشر العلمي، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٦. وانظر كذلك ببليوجرافيا الرسائل العلمية في الجامعات المصرية منذ إنشائها حتى نهاية القرن العشرين، الأدب العربي والبلاغة والنقد الأدبي، تصنيف ودراسة محمد أبو المجد علي البسيوني - القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠١. وقد أحصينا في هذين الدليلين ٢٥ رسالة ماجستير ودكتوراه عن أبي تمام ودواوين الحماسة. ولاشك أن هناك مزيداً من الأطروحات كتبت عن أبي تمام والحماسة في جامعات أخرى وبلاد عربية أخرى. وبالطبع نشرت بعض هذه الأطروحات في شكل كتب، وألفت كتب أخرى ومقالات كثيرة عن أبي تمام، مما يخرج عن حد المقالة الراهنة. وثمة دليل قديم لعواد سركريس ميخائيل، أبو تمام كما جاء في المراجع العربية والأجنبية، بغداد: دار الإرشاد، ١٩٧١. وسوف نشير إلى بعض هذه الأعمال في سياق المقالة الراهنة عند الضرورة.

الأدب العربي (بريل، ليدن) بين ١٩٩٧-٢٠٠٣، وعضو في هيئة تحرير المجلة نفسها منذ ٢٠٠٤.

وقد كتبتُ عن أهمية أعمالها في تجديد النظر إلى القصيدة العربية الكلاسيكية في دراسة مطولة سابقة.^١ ولكن يمكن القول هنا بأن أعمال سوزان ستيتكيفيتش تمتد من القصيدة الجاهلية إلى المدائح النبوية مروراً بالشعر العباسي وقضية البديع وأبي تمام، وأبي العلاء المعري في شعره ورسالة الغفران. والملمح الأساسي في كل دراساتها عن القصيدة العربية هو الكشف عن البنية الطقوسية العميقة في هذه القصيدة من أجل الوقوف على أصالتها في الشكل الأدبي وقيمتها في تطور النوع الأدبي ووظيفتها الجمالية والاجتماعية والسياسية في سياقها التاريخي. إن الوقوف على أعمال سوزان ستيتكيفيتش وتقدير قيمتها في الأدب العربي تحتاج إلى أكثر من دراسة وإلى ترجمة أعمالها إلى العربية حتى يمكن للقارئ العربي والباحثين في الأدب العربي أن يفيدوا منها ويدخلوا في حوار معها. والكتاب الراهن يعد ملمحاً أساسياً لهذه الأعمال ونموذجاً لها في الوقت نفسه.

إن قيمة هذا الكتاب لا تكمن، مع ذلك، في أنه كتاب نادر في الإنجليزية عن شاعر عربي مشهور فحسب بل هو كذلك كتاب يعيد النظر في أهم قضية أثارت في التراث النقدي العربي، قضية البديع وما أثارت من تجديد جذري في الشعر العربي تمثل في شعر المحدثين في العصر العباسي. كما تحاول أن تلقي ضوءاً جديداً على إنجاز أبي تمام الشعري في كل من ديوانه وحماسته على السواء من خلال مفهوم جديد للبديع ومن خلال البنية الطقوسية للقصيدة البلاطية العباسية ودورها في إضفاء المشروعية على الهيمنة العباسية أدبياً وثقافياً وسياسياً. وتصل في النهاية إلى أن أبا تمام، من خلال

^١ انظر بيليوجرافيا كاملة لأعمالها في نهاية الدراسة الراهنة.

^٢ انظر حسن البنا عز الدين: "الشعر الجاهلي والبحث الأدبي المعاصر، تمهيد لرؤية الدور النقدي لمدرسة شيكاغو مع إشارة خاصة إلى سوزان ستيتكيفيتش والقصيدة العربية الكلاسيكية"، "مقدمة المترجم في أدب السياسة وسياسة الأدب: التفسير الطقوسي لقصيدة المدح في الشعر العربي القديم، ترجمة حسن البنا عز الدين بالاشتراك مع المؤلفة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص ٥-٥٤.

عملية الفكر التحليلي والجدلي التي مارسها في ديوانه وحماسته، تَمَكَّنَ من أن يُبَدِّعَ كذلك “قصيدة ما وراء القصيدة”، “تُصَنَّفُ وتُفسَّرُ في الوقت نفسه التراث الشعري العربي.

أما أهمية الكتاب، من هذا المنظور، فتمتد إلى القارئ بالإنجليزية والعربية على السواء. وقد تواصلت المؤلفة في عملها مع كتابات عن أبي تمام وشعره وحماسته في اللغة العربية عندما أفادت من نماذج معثلة لهذه الكتابات، وإن كانت ثمة كتابات أخرى كثيرة لم تطلع عليها إما لأنها كانت أطروحات علمية مخطوطة أو طبعت بعد انتهائها من عملها وطبع الكتاب. أما بالنسبة إلى اللغة الإنجليزية فكتاب المؤلفة هو الكتاب الوحيد حتى الآن الذي يتناول أبا تمام وشعره وحماسته في سياق النقد العربي والنظريات النقدية المعاصرة. وهو يستوعب، من جهة أخرى، كثيراً من الأفكار والتبصرات النقدية المنثورة في الكتابات العربية عن أبي تمام وحماسته في إطار نظري محكم ومنهج علمي تحليلي جدير بالوقوف عليه والتواصل معه والإفادة منه.

والغاية الأساسية هنا هي وضع الكتاب الراهن في مكانه من الدرس الأدبي المعاصر عن أبي تمام والقضايا المتصلة به في العصر العباسي. ولهذا فإننا لا نكتفي بالدراسات السابقة لصدور الكتاب فحسب، بل نضع في حسابنا بعض ما صدر من دراسات بعد ذلك، آخذين في الحسبان كذلك أن المؤلفة بـ‘تحديث’ عملها، في ضوء هذا الفارق الزمني بين كونه أطروحة ثم كتاباً، ونحن بالتالي حريصون على ‘تحديث’ الأفكار بالنظر إلى المدة التي تفصلنا عن تاريخ صدور الكتاب. إن الأفكار الأصيلة تظل محتفظة بأصالتها مع الزمن، وتكون ملهمة لآخرين مهتمين بالموضوع نفسه بصورة أو بأخرى، ناهيك عن أن تكون معيناً لا ينضب لتوليد أفكار وأبحاث جديدة للمؤلف نفسه على نحو ما أشارت المؤلفة في مقدمتها للطبعة العربية للكتاب الراهن.

فكرة عامة عن الكتاب

دخلت المؤلفة إلى موضوعها بشكل منهجي 'صارم' عندما بدأت عملها، في الجزء الأول من الكتاب، بمحاولة ناجعة لإعادة تعريف مفهوم البديع في شعر المحدثين، وذلك من خلال المذهب الكلامي. وقد وضعت، علاوة على هذا، تأويلها النقدي للموضوع في سياق تاريخي وثقافي ونقدي وألقت ضوءاً جديداً على قضايا النقد العربي الكلاسيكي، كاشفة عن إضافات القدماء وجوانب القصور في عملهم من منظور أطروحتها. وقد كشفت بجلاء، في تحليلها لخمس قصائد أساسية من شعر أبي تمام في الجزء الثاني من الكتاب، عن كيفية تطوير أبي تمام أو تأويله للنسيب داخل المديح أو في مقدمته للقصيدة بوجه عام، وهو الشيء نفسه الذي كشفت عنه في تحليلها لنماذج من أبواب الحماسة المختلفة في الجزء الثالث من الكتاب، من حيث أظهرت كيف تتداخل أبواب الحماسة من نسيب وفخر ورثاء وغير ذلك ضمن مفهوم واحد للحماسة، كان بعض القدماء والمحدثين على وعي به لكنهم لم يسعوا للكشف عن قيمته الأدبية والنقدية والتاريخية بل والدينية.

تحرص المؤلفة كل الحرص على إيضاح هدفها من الكتاب في المقدمة وفي مقدمات الأجزاء الثلاثة وخواتيمها. وهي لم تحذ عن هذا الهدف وكانت واعية بها تمام الوعي على مدار عملها. وقد طرحت في أثناء ذلك بعض القضايا المهمة التي ساعدتها على إنجاز مهمتها من قبيل ثنائية الشفوية والكتابية في الوعي النقدي المعاصر، وعملية صياغة المفاهيم عند الجاحظ، ومفهوم الزمن وقيمه في تفسير نص أبي تمام.

ينطلق الكتاب من ظاهرة الشعر المحدث في العصر العباسي بوصفه أبرز الإنجازات الأدبية لهذا العصر، ومن حقيقة أن أبا تمام كان أكثر الشعراء المتعصبين لهذا الشعر والمنافحين عنه. وبالرغم من شهرة أبي تمام في زمنه فقد استُهدف من قبل النقد المحافظ في الأجيال التالية. وتفسير هذا أن أبا تمام عاش حقبة ازدهار المعتزلة الذين ظهر البديع في ظلال فكرهم ومبادئهم العقلية مع بدايات القرن الثالث للهجرة،

كما أن أبا تمام توفي تقريباً في السنة نفسه التي حانت فيها نهاية تلك الحقبة عندما منع الخليفة المتوكل في سنة ٢٣٤ المجاهرة بعقيدة خلق القرآن التي آمن بها الخليفة المأمون في سنة ٢١٢ في أثناء ذروة ازدهار المعتزلة. وهكذا لم يَقُمْ جدلٌ نقدي حول شاعر من الشعراء المحدثين مثلما قام حول أبي تمام وذلك لأن ظروف البيئة الثقافية التي ربطت بين شعر البديع وتفكير المعتزلة كانت قد تغيّرت حينئذٍ. لكن أبا تمام لم يَعْدَمْ مَنْ يَتَحَمَّسُ له ولشعر البديع مثل أبي بكر الصولي الذي توفي بعد مئة سنة من نهاية حقبة المعتزلة (ت ٣٣٥ هـ) في مواجهة أستاذه ابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) مما دفع بالأمدي (ت ٣٧٠ هـ) ثم بالقاضي الجرجاني (ت ٣٩٢ هـ) إلى محاولة الموازنة والوساطة بين الأنصار والخصوم في النقاش الذي دار حول أبي تمام ثم حول المتنبي بعد ذلك. وإذا كان أبو تمام قد هوجم بزعم إسرافه في استخدام الأشكال البديعية وخروجه على عمود الشعر العربي، فإن أحداً لا ينكر تأثيره العميق على كل الشعراء النابهين المتأخرين. كما لا تزال مختاراته، الحماسة، التي انتقاها من الشعر العربي منذ أقدم عصوره حتى يومه هو، محلّ تقدير بوصفها أسمى تعبير عن التقليد الشعري العربي، على حد تعبير صاحبة الكتاب الراهن.

يسعى الكتاب إذن، كما تقول المؤلفة، إلى إعادة تقييم الجدل الأدبي بين النقاد العرب القدماء حول أبي تمام والبديع. كما يحاول أن يلقي ضوءاً جديداً على إنجاز أبي تمام الشعري في كل من ديوانه وحماسته على السواء. فهذه الدراسة إذن تنظر إلى إنجاز أبي تمام الشعري بما هو "شعر على الشعر" (metapoesis) أو بما هو تفسير للشعر. ذلك أن هذا الشعر كان من ناحية مفتاحاً لفك شفرات التقليد الشعري للبادية الجاهلية أمام الخلفاء العباسيين المسلمين وأفراد حاشيتهم المتحضرين ورعاياهم من أهل المدن، كما كان هو نفسه، من ناحية مقابلة، شفرة جديدة تستوعب الخبرة العربية الإسلامية المعاصرة في الشكل الأدبي القديم: القصيدة.

ملخص الجزء الأول (أبو تمام والتقليد النقدي العربي)

تسعى المؤلفة في هذا الجزء إلى إعادة تحديد مفهوم البديع بما هو انعكاس شعري للتطور المتسارع للعلوم اللغوية وعلم الكلام خلال حقبة هيمنة المعتزلة، مقترحة أن شعر البديع في البلاط العباسي الحضري يكشف عن تغير جوهري في وظيفة الشعر في مقابل وظيفة الشعر الشفوي في البادية العربية قبل الإسلام: أي إنه في حين كان هذا الشعر الشفوي المعتمد على الذاكرة يقوم، إذا جاز التعبير، بوظيفة "الديوان" أو السجل للقيم والأعراف القبلية، فإن شعر البديع في العصر الكتابي كان يطرح وظيفة تفسيرية جديدة، تتعلق بتأويل ذلك التراث القبلي الوثني لورثته من العباسيين المسلمين.

ومما يدل على أهمية شعر أبي تمام وخصوصيته في هذا السياق انكباب أهم الأعمال الأساسية في النقد الأدبي من القرنين الثالث والرابع الهجريين على درس هذا الشعر، فأبو تمام كَوَّنَ أمام مؤلفي تلك الأعمال تحدياً لمفهوم القصيدة العربية السائد بينهم، ذلك المفهوم المسمَّى عمود الشعر، وللمدونة الشعرية الكلاسيكية برمتها. وترى المؤلفة أن تحليل شعر أبي تمام من منظور جديد سوف يكشف عن مدى التقصير الذي أصاب النقد الأدبي العربي في تقييم الإنجاز الشعري لأبي تمام والتعبير عنه تعبيراً نقدياً.

وهي في سبيل ذلك تبدأ في الفصل الأول من كتابها، إعادة تعريف البديع، بالكشف عن بدايات ظهور مفهوم البديع في القرن الثالث للهجرة بالرغم من أن بداية شعر البديع العملية تعود إلى بشار بن برد (ت ١٦٧) أو مسلم بن الوليد (ت ٢٠٨). وهي هنا تؤصل المفهوم بدايةً من الجاحظ (ت ٢٥٥) وانتهاءً بابن المعتز (ت ٢٩٦). وتصل أولاً، إلى أن البديع لم يكن، من منظور الجاحظ، شيئاً جديداً في اللغة العربية فحسب، بل كان وسيلة أسلوبية متميزة في القرآن الكريم نفسه والحديث الشريف، وعلاوة على هذا كان منهجاً في التأويل وطريقة في التفكير لفهم النص القرآني فهماً سليماً. فالبديع هو تشفير المعنى في نمط استعاري لنص من النصوص والتأويل هو حل

شفرة هذا النص. وفي عبارة أخرى، فإن شعر البديع كتبه أصحابه على أساس المذهب الكلامي، باعتباره خطاباً جدلياً افتراضياً، وليس بوصفه نوعاً بلاغياً، كما أصبح هذا المصطلح يعني فيما بعد؛ أي ليس بوصفه تقليداً لרטانة المتكلمين المتأخرة ولنهج القياس لديهم، بل بوصفه عقلية مفاهيمية وتحليلية وقياسية.

وهكذا تحاول المؤلفة هنا إعادة صياغة المفهوم النقدي لشعر البديع، معتمدة على نصوص النقاد العرب القدماء بوصفها مصادر فرعية. والمهم هنا أن المؤلفة تربط بين ظروف البيئة الثقافية التي جعلت من ظهور شعر البديع وتنامي فكر المعتزلة أمراً طبيعياً. فقد كان مجتمع البصرة في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة يعجُّ باتجاهات ثقافية ودينية متعددة. وقد تبنت المعتزلة المناهج "الجدلية" للدفاع عن الإسلام ضد الأفكار الخارجة عن الإسلام، ومن ثم استوعبوا علم الكلام في الفكر الديني (اللاهوت) الإسلامي.

وقد انتقل هذا الفكر الجدلي الافتراضي إلى مجال الأدب. ولم يعد ما يميز شعر البديع عند الجاحظ أنه مجرد أنواع بلاغية بقدر ما تميز بأنه (١) دمج مبادئ المجادلات المنطقية والفكرية الدينية معاً؛ و(٢) التلاعب الاستعاري الحر لعناصر القصيدة الكلاسيكية النوعية والمعنوية (الموتيفية) للتعبير عن الأفكار الاجتماعية والثقافية المعاصرة وخصوصاً المسألة السياسية-الدينية المترتبة على المواجهة بين الإسلام والزندقة التي صُوِّرت على نمط المواجهة بين تقديس الأرض لدى الساميين وعبادة النار لدى أصحاب زرادشت.

إن أبا تمام، الذي يُعدُّ أشهر شعراء البديع قاطبةً، علا نجمه خلال تلك الحقبة على وجه التحديد. كذلك فإن من بين ممدوحيه كان الخلفاء الثلاثة "الاعتزاليون"، وخصوصاً المعتصم، الذي خصَّه أبو تمام وحاشيته بكثير من قصائده الجيدة. وهذا يعني أن شعر أبي تمام كان أشبه بعلم الكلام عند المعتزلة البصريين في العراق منه بالبداوة الأموية في موطنه الشام. كما ينطبق الأمر نفسه على الأديب المثقف في أواسط حقبة المعتزلة الذي كان يكتب وهو واعٍ بالعلاقة المتداخلة بين التطورات المتوازية في الآداب والعلوم.

لقد كان شعر البديع في الحقيقة ظاهرة تاريخية جديدة، كما كان كذلك تعبيراً عن مفهوم التأويل لدى المعتزلة. أما في زمن ابن المعتز فقد أصبح البديع مرادفاً للبدعة بالمعنى الديني، أي الضلالة. وفي هذا الجو كان لازماً عليه، إذا أراد أن يبرر وجود شعر "البديع" "المحدث" أن يثبت، على النقيض مما يعكسه اسم هذا الشعر، أنه ليس شعراً دخيلاً على العربية على الإطلاق. وبالتالي يمكننا أن نتبين هذا الموقف الرجعي الكامن في عقل ابن المعتز (في مقابل عقلية الحقبة الاعتزالية السابقة عليه) في امتثاله للمرجعية الدينية واللغوية القائمة في عصره.

كما هو متوقع من مقدمة كتاب البديع، لا يكشف ابن المعتز عن أي تطور منطقي أو تاريخي في هذا النوع البلاغي أو ذاك (استعارة كان أم تجنيساً أم طباقاً) في فصول ليس ضمنها رابط بين أنواع البديع. وكأن ليس ثمة تطور في الشعر نفسه على الإطلاق. وما يرجعه القاضي الجرجاني، على سبيل المثال، إلى الولع الشخصي المتمثل في استسلام الشاعر للتكلف، هو في الحقيقة انعكاس لظاهرة تاريخية - أي عصر صياغة المفاهيم الذي صاحب تأسيس حقبة الكتابة، وخصوصاً، تطور علوم اللغة، ومن بينها الاشتقاق. وبطبيعة الحال فإن المثقفين في بلاط الخلفاء في القرن الثالث الهجري، فضلاً عن الشعراء أنفسهم، كانوا واعين بهذه التطورات.

أما نقطة الضعف الأخرى في تعريف ابن المعتز للبديع فهي أنه لا يتناول قصائد كاملة. فمثلاً يعزل ابن المعتز الأبيات من سياقها الشعري عند مناقشته للمطابقة، وهو بالتالي ليس لديه اعتبار للعلاقة بين مطابقة ما وبين القصيدة التي ترد فيها هذه المطابقة، غير مدرك أنها تعبير من نوع ما عن البنية الدلالية للقصيدة.

والمذهب الكلامي أقل الأنواع التي يتناولها ابن المعتز وضوحاً، لكنه، في الوقت نفسه، أكثرها كشفاً عن عدم قدرة المؤلف على استيعاب جوهر الشعر المحدث، أو على صياغة تعريف له. وثمة إشارات عديدة إلى أن ابن المعتز كان يواجه صعوبة في التعامل مع هذا المصطلح. فهو أولاً لا يحاول أن يضع تعريفاً له، وإنما ينسبه إلى الجاحظ، دون تحديد دقيق لموضع الإشارة في كتب الجاحظ. وثانياً، فإن المذهب الكلامي لا يتناسب وأطروحة ابن المعتز الرئيسة التي تقول بأن كل عناصر البديع يمكن العثور عليها لدى

القدماء، وفي القرآن، وفي الحديث. ذلك أن المذهب الكلامي كان في الحقيقة ظاهرة تاريخية جديدة. إن أمثلته على المذهب الكلامي تكشف عن ذلك التلاعب مع المفاهيم العقلية. لقد حاول ابن المعتز أن يقصر تأثير 'الكلام' الجدلي على وجه الخصوص، وتأثير روح الجدل المنطقي والبحث العقلاني التي أثرت على كل وجه من الفنون والعلوم في 'عصر المعتزلة' على وجه العموم - على المحسنات القابلة للتكرار بصورة آلية. ولم يدرك ابن المعتز أن المذهب الكلامي لم يكن مجرد نوع بلاغي، كما لم يدرك أن شعر البديع لم يكن مجرد نتيجة لتكاثر الأنواع البلاغية التي استخدمها القدماء. وترى المؤلفة أننا ينبغي أن نعترف بأن المذهب الكلامي هو العقلية المولدة للمفاهيم عند المتكلمين وبأنها هي المصدر الحقيقي لكل ما يوصف بالبديع. المذهب الكلامي إذن هو على وجه التحديد ذلك النمط من الفكر المجرد، الجدلي، الاستعاري الذي يفرق، كما قد يكشف لنا تحليل أمثلة الأنواع البلاغية عند ابن المعتز، بين الثقافة البلاطية العباسية وبين المجتمع القبلي الجاهلي، وهو الذي أنتج، في مجال الأدب، شعر البديع الجديد والمتميز من شعر القدماء.

في الفصل الثاني، أخبار أبي تمام للصولي، ترى المؤلفة أنه كان هناك من يتحمس للروح المتجددة للعصر الجديد، من أمثال الجاحظ والشعراء الذين عبّر شعرهم عن روح ذلك العصر. وفي القرن الثالث للهجرة تبلور الجدل بين القدماء والمحدثين حول أبي تمام ومعاصره البحتري. وفي هذا الصدد فإن أخبار أبي تمام للصولي ذات أهمية خاصة. ونحن نسمع في عمل الصولي صدى للجاحظ، أي الاحتفال بالجديد والمبتدع، ومفهوم التقدم والتغيير عبر التاريخ، متخذاً القياس أداة رئيسة في النقاش، وهو ما كان في زمنه، وما استمر في النقد اللاحق له، المسائل الكبرى في المناظرات النقدية الأدبية: القدماء والمحدثين والبديع وأخطاء الشعراء والسرقعة الأدبية.

أما في الفصل الثالث، موازنة الآمدي، فترى المؤلفة أن أهمية الموازنة تعود إلى عاملين رئيسين: الأول أنها تعد تعبيراً حاسماً ودقيقاً عن الذوق العربي المحافظ في القرن الرابع للهجرة؛ والثاني، أنها علامة على ذروة الخصومة بين أبي تمام

والبحثري. وهي ترى أن الآمدي قام في كتابه الموازنة بإعادة ترتيب أسس الخلاف حول أبي تمام، التي أوردها الصولي في أخباره ورسالته، بشكل أكثر تنظيماً وأقل انفعالاً. ولسوء الحظ، فإن كثيراً من النقاد المحدثين قد رأوا في ذلك دليلاً على أن كتاب الآمدي أكثر موضوعية ودقة من كتاب الصولي وإن كانت ترى مع آخرين أن الموازنة كانت عرضاً للخلاف حول أبي تمام والبحتري من وجهة النظر المحافظة للقرن الرابع الهجري. ولتحقيق غرضها من المناقشة في هذا الفصل تتناول خمسة أقسام من الموازنة: (١) السرقة عند أبي تمام، (٢) أخطاء أبي تمام، (٣) البديع عند أبي تمام، (٤) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري-أي المقارنة بين بعض الأبيات والصور الشعرية عند كل منهما، و(٥) الموازنة بين القصائد الكاملة. وتركز المؤلفة هنا على تحليل الأمثلة الشعرية على أخذها الآمدي على أبي تمام وتكشف عن سوء فهمه لهذه الأمثلة وتحللها في ضوء نقدي حديث يكشف عن جوانب مهمة غابت عن الآمدي الذي كان مستغرقاً في تأييد وجهة نظره المتحيزة ضد أبي تمام منتصراً للبحتري.

في وساطة الجرجاني، في الفصل الرابع، أصبح أبو تمام ضمن المرجعية الشعرية ولم يعد موضوعاً للخلاف حول التقاليد الشعرية أو تحدياً لها وذلك لأن المتنبي كان قد احتل هذه المكانة بالنسبة إلى القاضي الجرجاني. وترى المؤلفة أن الجرجاني كانت لديه البصيرة النقدية الكافية لاختراق الصيغ النقدية التقليدية وإنجاز رؤية جديدة للشعر المحدث. إلا أنه اتخذ النظرية النقدية التقليدية، بالرغم من وعيه بما يشوبها من ضعف وتناقضات جوهرية، إطاراً لعمله النقدي، محاولاً أن يعدّل التفاصيل بدلاً من أن يدمرها ويقيم على أنقاضها بناءً جديداً على أساس أكثر ثباتاً.^٧

وهي ترى أخيراً أن النقاد العرب القدماء، بالرغم من إدراكهم هذا التناقض إلى حد ما، فإنهم لم يقفوا على المحور التاريخي-الثقافي الذي دارت حوله كل قضاياهم النقدية. وهذا المحور، على ما تعتقد، كان الانتقال من تقليد شعري شفوي الطابع إلى

^٧ تلاحظ المؤلفة هنا كذلك، أن تطبيق الجرجاني لمنطق أكثر صلابة في تحليل الأنواع نفسها هو الذي أثمر فيما بعد التحليلات المنطقية المنتظمة للأشكال البلاغية لدى عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١) في أسرار البلاغة.

تقليد شعري كتابي الطابع. وبالرغم من أن عواقب هذا الانتقال لا تزال في حاجة إلى درس مستفيض في التاريخ الأدبي والثقافي العربي، فإن التغير الجذري في وظيفة الشعر ذو أهمية أساسية بالنسبة إلى الموضوع المناقش هنا، كما أشرنا أعلاه. ولا بد لنا أن ندرك أن كل العناصر المعززة للتذكر قد أصبحت، مع تأسيس الكتابة في المجتمع العربي، عاطلة لا حاجة إليها مقارنة بهذه الوظيفة القديمة في الشعر الشفهي. وبالتالي، فالشعر نفسه — بقدر ما هو معرف بمجموع تلك الصفات المعززة للتذكر — كان يمكن أن يصبح عاطلاً لا حاجة إليه، لو لم تُعَيَّن لتلك العناصر الشعرية/المعززة للتذكر وظائف جديدة. وهذه الوظائف الجديدة تأسست في وظيفتين: الأولى، طقوسية، ذلك أن الحفاظ على ما قد أصبح شكلاً أدبياً عتيقاً وصيانته (نظراً إلى أن النثر هو الشكل "الكتابي" بلا منازع) يعد تعبيراً عن الهوية الثقافية، و"ضمان ولاء" للعروبة؛ والثانية: تفسيرية، ذلك أن شعر البديع في الحقبة العباسية كان في الحقيقة "شعراً على الشعر" "metapoetry"، وظيفته أن يفسر التقليد الشفوي القديم في الجاهلية للمثقفين المتحضرين في عصر الدولة العباسية. فكأن المذهب الكلامي، مرة أخرى، هو القوة المحركة وراء عملية إعادة التوظيف هذه. أما الوسائل البلاغية الأخرى — من استعارة وجناس ومطابقة إلخ — فهي بمثابة الأدوات المعاد توظيفها.

تعليقات حول الجزء الأول (أبو تمام والتقليد النقدي العربي)

يمكن النظر في نماذج ممثلة من أعمال النقاد العرب المعاصرين من خلال النقاط الأساسية التي ركزت عليها الدكتورة سوزان ستيتكيفيتش: إثارة مسألة البديع ومكانة المذهب الكلامي منه، والالتفات إلى السياق التاريخي (أي الحروب مع الروم وبرزو الروح "القومية" لدى العرب والمسلمين) والثقافي (أي الفكر المعتزلي وسيطرته على الجو العام للثقافة) والنقدي (أي المتصل بالأدب ونقده واللغة وسائر جوانب العلوم ذات الصلة) الذي ورد فيه ومدى انتباهه للنقاد إلى هذا السياق، وبالطبع مسألة عمود الشعر العربي، والوعي بأهمية القصيدة بوصفها كلاً، وأخيراً مسألة التقابل في عصر

البداوة/الشفوية وعصر الحضارة/الكتابية ودورها في حل بعض الإشكالات الخاصة بشعر المحدثين وخصوصاً شعر أبي تمام واختياراته. وبطبيعة الحال سوف نلاحظ كيفية تعامل النقاد المعاصرين مع هذه النقاط من حيث التفاتهم إليها وطريقة تعاملهم معها، أو حتى تجاهل بعضها وذكر نقاط أخرى لم تركز عليها صاحبة الكتاب الراهن.

ثمة وعي واضح لدى دارسي الشعر العباسي بوجه عام، ونقاد أبي تمام المعاصرين بوجه خاص بفن الشعر المركب،^٨ وأهمية الجدل الديالكتيكي في شعره،^٩

^٨ نجيب محمد البهيتي، أبو تمام الطائي: حياته وحياة شعره، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٥، انظر الطبعة المغربية، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٢، ص ٢٤٢-٢٤٣، وانظر ص ١٩٣ حيث يفرق بين أصحاب المعاني من الشعراء وأصحاب اللفظ، "فكلاهما يقبلان المعاني الجديدة، ولكننا نفرّد اللفظيون بطلب الاعتدال، والاستجابة للطبع، وعدم الخروج بالشعر إلى ميدان الكتابة،" كما يفعل أصحاب المعاني. والحقيقة أن البهيتي من أوائل الدارسين المهمين لأبي تمام في نهاية النصف الأول من القرن العشرين الميلادي. انظر هنا فصله الشيق "القدماء والمحدثون" (ص ١٧٢-٢٠٠)، وهو يقف فيه على تأثير الانتقال من البداوة إلى الحضارة في الشعر قبل الإسلام وبعده؛ ومظاهر التجديد في الشعر العربي، ومنها (ص ١٨٦) خروج الشعر من الدائرة التي وضعت له إلى دائرة النثر الفني، وهو ما ذكره في العبارة المقتبسة منه أعلاه، وهو يتحدث عن المرزوقي وعمود الشعر (ص ١٨٨-١٩٣)، ويذكر أن عناصر هذا العمود تصدق على النقاد، وكذلك على الشعراء من أصحاب اللفظ، ولكنها لا تصدق على الشعراء من أصحاب المعاني. ولعلنا نلاحظ هنا (ص ١٩٠) إشارة البهيتي إلى أن وحدة البيت والقافية في الشعر العربي القديم كانت قيداً على الشعراء من كل نوع، وحالت دون تطور الشعر العربي، بصرف النظر عن اعتبار أبي تمام من الفئة الثائرة على عمود الشعر. وسوف نجد صدقاً لهذه الفكرة عند كثير من النقاد المعاصرين (انظر مثلاً عز الدين إسماعيل في الأسس الجمالية (١٩٥٥) حيث ينقل الفكرة نفسها ويشير إليها عن البهيتي، على نحو ما سوف نشير أدناه في نهاية هذه المقالة.

^٩ انظر عبد الكريم الياقي، "فن أبي تمام"، ضمن مهرجان الشعر الثاني، دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٠، ص ٢٨٣، "الخاصة الكبيرة البارزة في شعر أبي تمام اعتماد على تغاير الحدود والتضاد... فتفكير أبي تمام قائم على مراعاة التضاد في أغلب الأمور. إن تفكيره يصح أن ننتعه في العصر الحاضر بكونه جدلياً ديالكتيكياً. فهو في الشعر يجمع غالباً بين الأضداد والعناصر المتنافرة المتغايرة." وينظر الياقي إلى شعر أبي تمام من هذا المنطلق على خلفية تاريخية عقلية اجتماعية في عصر أبي تمام. ولليافي كذلك كتاب بعنوان جدلية أبي تمام، بغداد: دار الحافظ، ١٩٨٠. ولم أطلع على هذا الكتاب ولكن المقالة المذكورة وكتابات أخرى لليافي تكشف عن أستاذيته في المجال.

وتكوين النص الشعري تكويناً كلامياً وفلسفياً،^{١٠} وصنعة الكتابة في شعر المحدثين،^{١١} وإن كان هناك تجنب واضح عند معظم هؤلاء النقاد لمواجهة المذهب الكلامي أو حتى الإشارة إليه وهم يناقشون البديع في شعر أبي تمام وغيره.

ولعلنا نأخذ مثالين من الكتابات النقدية المعاصرة عن أبي تمام والشعر العباسي: أحدهما من دارسي هذا الشعر والآخر من نقاد أبي تمام ليكونا نموذجين عن الكيفية التي تجلّى فيها وعي النقاد بهذه القضايا النظرية حول أبي تمام. وقبل أن نأتي على هذين النموذجين تجدر الإشارة إلى نموذج أقدم منهما ولعله يكون مصدراً لكثير من الآراء عن أبي تمام فيما بعد بشكل أو بآخر.

يتمثل هذا النموذج فيما كتبه طه حسين في مقالتيْن عن القرن الثالث الهجري وعن أبي تمام في كتابه من حديث الشعر والنثر (١٩٣٦).^{١٢} يشير طه حسين، في مقالته الأولى، إلى التطور التأثير في الحقبة العباسية الذي تغيرت فيه العقلية الإسلامية تغيراً تاماً. وهو يقارن بين الحياة المضطربة في القرن الثاني للهجرة والحياة المستقرة بمعنى الكلمة من حيث السياسة أو غير السياسة في القرن الثالث. ويرى أن هذا الاستقرار انعكس على شعر أبي تمام والبحتري وابن المعتز وابن الرومي وديك الجن كما انعكس على الانفتاح على الثقافة العربية الخالصة والثقافة اليونانية والثقافة الشرقية. ويعطي مثلاً هنا، في المقالة الثانية، من أبي تمام بوصفه شاعراً أخذ بحظوظ مختلفة من العلم

^{١٠} انظر إبراهيم عبد العزيز إبراهيم زيد، السياق التناسلي لبائية أبي تمام، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، ٢٠٠٢، ص ٣٣-٣٩.

^{١١} انظر سعيد السريحي، حركة اللغة الشعرية: مقاربة أولى لشعر المحدثين في العصر العباسي، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ١٩٩٩، والمقدمة ١٩٨٨، ص ٢١. حيث يشير إلى أن الشعر أصبح صنعة كصناعة الكتابة يشترط فيه النقد ما يشاء حسب المعايير "الكتابية" من شروط في اللفظ وشروط في القصيدة وأجزائها وأغراض الشعر وشروط كل غرض.

^{١٢} انظر طه حسين، من حديث الشعر والنثر، ط ١٢، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٤، ص ٨١-٩١ حيث مقالة بعنوان "الشعر: الحياة الأدبية العربية في القرن الثالث للهجرة"، وهي أولى المحاضرات الخمس التي أقيمت في قاعة يورت التذكارية في شهري فبراير ومارس من سنة ١٩٣٣، وص ٩٢-١١٠ حيث مقالة بعنوان "أبو تمام وشعره" وهي المحاضرة الثانية حسب ترتيبها في الكتاب.

والثقافات الشائعة في هذا العصر، وبوصفه عالماً مفكراً قبل أن يكون شاعراً. ويركز طه حسين في حديثه عن القرن الثالث وعن أبي تمام على قصيدته في فتح عمورية، التي يوردها كاملة في نهاية المقالة الثانية كي يجد فيها القراء والمستمعون روح أبي تمام ماثلاً قوياً، ويرى أنها تمثل تمثيلاً صادقاً هذه الثقافات الثلاث على نحو خاص.^{١٣}

في حديث طه حسين عن أبي تمام وشعره يعطينا خلاصة المعلومات المعروفة عن أبي تمام وعن المشكلات التي أحاطت بشخصيته وشعره لدى القدماء، وينتهي هنا إلى أن أبا تمام يدين بشعره قبل كل شيء لبغداد. في هذا السياق يرى طه حسين أن أبا تمام كان حاد الذكاء حاد الشعور، يحس الأشياء حساً سريعاً ويتأثر بها تأثراً عميقاً، لم يكن لغيره من الشعراء. وهذا التعمق من مزايا أبي تمام ومن عيوبه في وقت واحد:

من مزاياه لأنه من أظهر الدلائل على قوة العقل، ومن أحسن الوسائل لفهم الأشياء. ومن أقوم الطرق التي تحول بين الإنسان وبين الخطأ في الفهم وفي التقدير. ولكنه في الوقت نفسه كان يضطره إلى ألوان من الإغراب في المعاني وفي الألفاظ أيضاً، فكان يصل إلى أشياء لم يتعود الناس أن يروها، ولا أن يصلوا إليها، كان يدهش الناس بما يظهر من هذه المعاني المختلفة، ثم كانت تعوزه اللغة أيضاً.^{١٤}

ويذكر طه حسين مزية أخرى لأبي تمام يشاركه فيها الشعراء عادة، ولكن أبا تمام تفوق فيها تفوقاً ظاهراً، وهي عنايته الغريبة بشعر الشعراء الذي سبقوه. فكان كثير الحفظ وكان كثير النظر في الشعر الذي يحفظه، ميّالاً إلى الاختيار منه اختيارات في كتب يذيعها بين الناس. ويرى طه حسين أن هذه المرافقة المتصلة بالشعراء استغلها خصوم أبي تمام في اتهامه بالسرقة والإكثار من الغريب على نحو ما نرى في موازنة الأمدي. وينفي طه حسين ويستسخر اتهام أبي تمام بأنه تعمد باختياراته (الحماسة وغيرها) أن يظهر للناس ما هو مألوف من الشعر ليصرفهم عن جيد الشعر وغريبه كي يستبد بعد ذلك بهذا الجيد والغريب، يستغله ويسرق منه كما يشاء. وهو يرى، في مقابل هذا، أن أبا تمام قد تأثر معاني الشعراء السابقين عليه وألفاظهم، وقد ساعده

^{١٣} حسين، من حديث الشعر، ص ٨٦-٩٠.

^{١٤} حسين، من حديث الشعر، ص ٩٧.

على هذا التأثر 'الخلاق' تنقله بين دمشق والقاهرة وبغداد وأرمينية والجزيرة وخراسان والحجاز، وكان يجلس إلى العلماء في كل تلك البلاد. فهو لم يكن له وطن بعينه، " وإنما كانت أوطانه ظهور العيس.^{١٥} وقد أحمل أبو تمام كثيراً من الشعراء في عصره، فهو

أول شاعر إسلامي استطاع أن يفرض زعامته فرضاً، وأن يعترف له بها الناس جميعاً، دون أن يزاحمه فيها أحد مزاحمة جدية.^{١٦}

ومن هنا كان أبو تمام مبعثاً إلى المحافظين وإلى الأعراب في قصور الأمراء والعلماء كذلك، وليس مرجع ذلك إلى الحسد والخصومة التي تنشأ عن الحسد فحسب بل إلى قدرته الفنية وخصوصيته الشعرية كذلك.

هنا يصل طه حسين ببصيرته النقدية إلى مسألة البديع ومكانته في فن أبي تمام الشعري. وهو يسلم بقدّم البديع في الشعر العربي منذ الحقبة الجاهلية، ولكنه يركّز على عناية العصر العباسي الشديدة للغاية بالبديع بحيث أصبح غاية عند مسلم وأصحابه. "ولكن الواقع أن الفرق عظيم جداً بين العناية بالبديع عند مسلم وعند أبي تمام،^{١٧} كما يقول طه حسين. فأبو تمام لا يتوقف فحسب عند الموسيقى وجمال اللفظ، كما يفعل مسلم، ولكنه يتجاوز هذا إلى العناية بالمعنى:

من هنا يشتد أبو تمام في الدقة حتى لا يُحَسَّ وحتى لا يُرى، وحتى لا يُفهم، وحتى يفسد الموسيقى أحياناً، لأن أبا تمام كان يحسُّ معناه إحساساً قوياً. ولكنه كان في الوقت نفسه عاجزاً عن أن يشاركنا معه في هذا الحسّ... وهذا التكلّف بالمعاني الغريبة هو الذي أثار الخصوم على أبي تمام.^{١٨}

^{١٥} يشير طه حسين هنا إلى بيت أبي تمام يقصد نفسه

خَلِيفَةُ الْخِضْرِ مَنْ يَرْبَعُ عَلَى وَطَنِ فِي بَلَدَةِ فَظْهُورِ الْعَيْسِ أَوْطَانِي

انظر ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، ط٤، مج٣، القاهرة: دار المعارف، د. ت. ص ٣٠٨.

^{١٦} حسين، من حديث الشعر، ص ١٠٠-١٠١.

^{١٧} حسين، من حديث الشعر، ص ١٠٣.

^{١٨} حسين، من حديث الشعر، ص ١٠٣.

ويورد طه حسين بعض الأبيات المعروفة لأبي تمام في هذا السياق عن 'الحلم' ويرجع استغراب الناس وإنكارهم إياها إلى عدم تقدير النقاد الفرق البعيد جداً بين عقلية أبي تمام وعقلية الشعراء المتقدمين، والذين قلّدوهم من المحدثين. فأبو تمام رجل حضري يعيش في عصر حضارة،

هي على أقل تقدير شديدة الابتسام من الناحية المادية، حضارة أرسطراطية مترفة تظهر فيها الدعة. هذه الحضارة التي يعبر عنها الفرنسيون (Les bonnes Manières). وإذا فالحلم في بغداد وفي القرن الثالث للهجرة غير الحلم في البصرة في القرن الأول للهجرة. فليس غريباً أن يكون حلم المتحضرين في بغداد رقيق الحواشي. أما 'لو أن حلمه في كفيه' فهذا غريب. ولكن أي قيمة للشاعر المبتكر إذا لم يستطع أن يخترع لك من الصور ما يبهرك ويضطرك إلى أن تعجب بهذه الصورة الجديدة؟^{١٩}

هنا يقتبس طه حسين في ختام حديثه عن أبي تمام وشعره كلاماً لبول فاليري عن مالارميه في تعريف الشعر:

... والشاعر المجيد حقاً يمتاز من غير المجيد بأنه إذا تحدّث إليك لم يمكّنك من أن تسير معه كما تسير مع نفسك، وإنما يضطرك أن تفكّر، وأن تُجهد نفسك في أن تفهمه وتحسّه وتشعر معه.^{٢٠}

ولكن طه حسين يصل كذلك إلى القول بأنه يعتقد أن:

أبا تمام رجل كان قد عاش في عصر لم يكن من الحسن أن يوجد فيه، وربما كان شأنه في ذلك شأن شاعرين آخرين هما عنوان النبوغ الأدبي في الشعر، وهما المتنبي وأبو العلاء.^{٢١}

ولعل طه حسين يقصد هنا إلى ما يلاحظ في شأن كل الشعراء الكبار في عصرهم عندما يجدون أنفسهم بين جمهور متميز يستوعب كلامهم لأنهم على وعي عميق بروح العصر وروح الفن في الوقت نفسه وبين جمهور تقليدي يصدمه كل جديد وكل مختلف. ولا

^{١٩} حسين، من حديث الشعر، ص ١٠٤-١٠٥.

^{٢٠} حسين، من حديث الشعر، ص ١٠٥.

^{٢١} حسين، من حديث الشعر، ص ١٠٦.

شك أن هؤلاء الشعراء يمثلون علامات بارزة في تاريخ كل أمة وكل ثقافة، يعود إليهم الناس من عصر إلى عصر حتى يكتشفوا عصرهم هم من ناحية ويصلوا أنفسهم بعصور مضت في ثقافتهم وتاريخهم. وتعتمد عملية إعادة الاكتشاف هذه على درجة الحس التاريخي لدى كل عصر ونوعية الصلة التي يشعر الناس أنهم في أشد الحاجة إلى عقدها مع ماضيهم كي يكتمل حاضريهم، إذا جاز التعبير، بشرط أن يكون لديهم حس عال بالفن الإنساني في عمومته وأدوات نقدية كافية للنظر فيما لديهم من تراث فني وغيره. إن أصالة شعراء مثل أبي تمام هي التي تجعله دائماً قابلاً لإعادة الاكتشاف لما يمثله من قيم إيجابية لثقافته وتاريخها وقابلاً كذلك لإثارة الضجة من حوله لأنه هناك دائماً ذوق تقليدي يمثل 'معارضة' جاهزة لكل جديد ومختلف، كما أشرنا أعلاه. وفي هذا السياق يرى طه حسين أننا الآن (أي في ثلاثينات القرن العشرين):

نستطيع أن نفهم أكثر مما كان يفهم المتقدمون بما وصلنا إليه من ثقافتنا الجديدة، ورقينا العقلي. وأن نسيغ هذا الشاعر ونجاريه في معانيه، وفي هذه اللغة التي كان يُخضعها ولا يخضع لها. والتي كانت خادماً لأبي تمام دون أن يكون أبو تمام خادماً لها. نحن الذين يستطيعون أن يفهموا أبا تمام وأن يضعوه حيث كان ينبغي أن يوضع.^{١١}

ومما يتصل بهذا المنظور 'الجديد' في فهم شعر أبي تمام إشارة طه حسين إلى خاصية من أخص العيوب التي يؤخذ بها نقاد أبي تمام والبحثري والمتنبي حيث لا نجد أحداً من هؤلاء النقاد ينقد القصيدة من حيث هي قصيدة، ولا ينظرون إليها جملة: كيف استقامت ألفاظها ومعانيها وأسلوبها، وإنما يقفون عند البيت أو البيتين. "وما هكذا نفهم نحن النقد الآن، وما هكذا نتصور المثل الأعلى للنقد الأدبي."^{١٢}

يكشف طه حسين في حديثه عن القرن الثالث للهجرة وحديثه عن أبي تمام عن أهم النقاط التي أثارها شعر أبي تمام لدى معاصريه ومن تلاهم: خصوصية القرن الثالث

^{١١} حسين، من حديث الشعر، ص ١٠٦.

^{١٢} حسين، من حديث الشعر، ص ١٠٦.

الحضارية والثقافية، ثقافة أبي تمام واختياراته الشعرية، تعمقه في معانيه وألفاظه من خلال البديع، طبيعة الشاعر الفذ بين معاصريه، طبيعة النقد الأدبي عند القدماء. وهذه النقاط تقريباً هي التي سوف تلفت نظر معظم من عرضوا لأبي تمام وشعره من معاصري طه حسين ومن بعده من تلاميذه وغير تلاميذه. ولعل طه حسين بأسلوبه وبصيرته النقدية كان أهم ناقد لفت نظر معاصريه ومن تلاهم إلى أبي تمام كل بطريقته منذ ذلك الوقت حتى اليوم. وحديث طه حسين يرسم لنا حدود الدائرة الكبرى التي وجد فيها نقاد أبي تمام المحدثين أنفسهم فحاول بعضهم تعميق بعض النقاط ولم يدرك البعض الآخر مدى أهمية حديث طه حسين في الانطلاق منه إلى أبحاث أخرى في الموضوع، ومن المؤكد أن بعض النقاد أضافوا شيئاً إلى كلام طه حسين الذي لم يتجاوز محاضرتين ألقيتا على جمهور مثقف في بداية الثلاث الثاني من القرن السابق. ولعل الكتاب الراهن الذي يطرح على القارئ العربي والنقاد المعاصرين بعد حديث طه حسين بأكثر من سبعين سنة يكون دليلاً على وعي صاحبه بأهمية أبي تمام وشعره وأهمية إعادة تناوله حينئذٍ، من خلال المصادر الأساسية، على نحو نظري وتطبيقي يحلّ المشكلات ويضع الحلول وي طرح آفاقاً جديدة للبحث حول أبي تمام في الوقت نفسه.

ويمكن أن نشير بعد هذا النموذج 'الأصلي' في تناول أبي تمام إلى كتاب أستاذنا المرحوم عز الدين إسماعيل، في الشعر العباسي (الرؤية والفن)، وقد صدرت الطبعة الأولى منه في ١٩٧٥،^{٢٤} أي بعد ٣٥ سنة تقريباً من حديث طه حسين عن أبي تمام. وهو من الكتب المهمة التي أفاضت في الكلام عن الصراع الديني والفكري في الحقبة العباسية وكان صاحبه على وعي واضح بالعلاقة بين هذا الصراع وقضية القديم والحديث في مجال الشعر على وجه الخصوص. فهذا الكتاب بمثابة خلفية تاريخية ناجزة عن موضوعنا، أفاد فيها المؤلف من كتابات أحمد أمين وأضاف إليها من علمه وأسلوبه ما يجعل الباحث في هذا العصر يلم بأهم ملامحه التاريخية والثقافية والدينية

^{٢٤} عز الدين إسماعيل، في الشعر العباسي: الرؤية والفن، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٤. وقد ذكرنا أعلاه رأي المؤلف في مسألة قيد البيت والقافية على الشعر العربي في كتابه الأسس الجمالية الذي كتبه قبل كتابه عن الشعر العباسي بعشرين سنة.

والأدبية. وهو يشير في فصله المذكور إلى قضية اللفظ والمعنى، وأثر المعتزلة في الشعر وعلاقتهم بالدين، والقياس والعقل، وثمة إشارات مهمة في الكتاب في مواضع أخرى عديدة عن الزندقة والمجون.

يشير إسماعيل إلى أن النشاط الفكري الهائل للمعتزلة على مدى ثلاثة قرون انعكس في أدبهم الجدلي وخطبهم أكثر منه في أشعارهم. ^{٢٥} ذلك أن الشعر يفقد جوهره حين ينقلب إلى لغة جدلية. ^{٢٥} وهذه نقطة مهمة وتعني أن الشعر الاعتزالي أو المتأثر بالفكر الاعتزالي حافظ على 'جدليته' الشعرية، إذا جاز التعبير، مع تأثره العميق بروح الجدل العقلي عند المعتزلة والذي كان له، كما يقول المؤلف، أثره المباشر وغير المباشر في الشعر العباسي. ^{٢٦} ويعرض إسماعيل لبعض شعر المعتزلة مثل بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ)، وكذلك صفوان الأنصاري الذي تناولت سوزان ستيتكيفيتش قصيدته في الرد على علي بشار وذلك في الفصل الأول من الكتاب الراهن، بالإضافة إلى بعض الأشعار المنسوبة إلى النظام وإلى أبي نواس في الوقت نفسه. ^{٢٧} وقد ورد في ثنايا هذا الفصل ربط المؤلف بين التشابه الكبير للنزعة الفكرية أو العقلية التي أحدثها المعتزلة ومناصروهم من الخلفاء العباسيين وما حدث فيما بعد في أوروبا في عصر النهضة في إيطاليا، ونشأة النزعة التجريبية، والنزعة الإنسانية في ظل العقل وحرية القبول أو الرفض، وهو الموقف نفسه من العقل الذي تمثل لدى المعتزلة من قبل. وبالرغم من هذا التشابه فلم يقدر لحركة التنوير المعتزلية أن تؤدي إلى النتائج نفسها لأسباب تتعلق بتاريخهم الخاص. ^{٢٨}

ومن المهم هنا أن نشير إلى ملاحظة إسماعيل ارتباط الزندقة بالمجون من ناحية وارتباطها بالزهد من ناحية أخرى في ذلك العصر. وهذه الملاحظة تصلح خلفية جيدة للمناقشة المثارة في الفصل الأول من الكتاب. يرى المؤلف أن الزندقة ارتبطت في بداية

^{٢٥} إسماعيل، في الشعر العباسي، ص ١٩٦.

^{٢٦} إسماعيل، في الشعر العباسي، ص ٢٠٣.

^{٢٧} إسماعيل، في الشعر العباسي، ص ٢١٣-٢١٤، و ص ٢٢١، و ص ٢٢٤-٢٢٨، و ص ٢٣١-٢٣٤.

^{٢٨} إسماعيل، في الشعر العباسي، ص ٢١٦-٢١٨.

أمرها بالتظرف الذي دفع بعض الشعراء إلى المجاهرة ببعض الأقوال التي تأبأها العقيدة الدينية الصحيحة. وقد ظل هذا المعنى العام للزندقة والتزندق مرتبطاً بسلوك المجنون لدى شعراء بعينهم وصفوا بالشعراء الماجنين الزنادقة. وذلك في مقابل الزندقة الاعتقادية التي كانت تجر على أصحابها الويلات إذا انكشف أمرهم. وقد صار الأمر أحياناً ملتبساً بين الزنادقة المجان والزنادقة أصحاب النحل والعقائد الدينية الأخرى. كذلك كان الزهد في العصر العباسي دافعاً للزندقة ولم يكن مقابلاً لها. فتهمة الزندقة كانت تهمة مشتركة بين المجان والزهاد على السواء. فهما وجهان لعملة واحدة كما يراهما المؤلف في عنوان هذا الفصل. وهما يمثلان احتجاجاً على الواقع، يحمل القدر نفسه من الأضرار النفسية والعملية إلى المجتمع. وقد امتد تيار المجنون وتطور عبر القرون، كما امتد تيار الزهد وتطور، ثم انتهى إلى نظام خاص في السلوك والتعبّد، وهو ما عرف بالتصوف الذي أنتج بالتالي عالماً من الأدب، شعراً ونثراً، قائماً بذاته.^{٢٩}

وبالرغم من القيمة المهمة لكتاب إسماعيل هذا فإنه لم يعرض لإشكالية البديع وما اتصل بها من نقدٍ لشعر أبي تمام على وجه الخصوص، وإن كان تناول أبا تمام وقصائده المعروفة في فصل عن الصراع بين العرب والروم يسبق فصل الصراع الفكري والديني، الذي أخذنا عنه في الفقرة السابقة.^{٣٠} ومع ذلك، عرض المؤلف في الباب الثاني من كتابه للذوق الجديد في الشعر العباسي وتنوع البيئات الذوقية وللجديد في الموضوع الشعري من مدح ورثاء وهجاء إلى وصف المرأة والطبيعة والشعر التعليمي، وأخيراً تناول شكل القصيدة والمعجم الشعري والموسيقى والأوزان. وهو في كل هذا يقف عند مظاهر للتجديد في الشعر العباسي على خلفية الشعر القديم. ولكنه، كما قلنا، لم يُعنَ بإثارة نظرية لقضية البديع^{٣١} وإنما اكتفى قبيل نهاية الكتاب بالإشارة إلى دخول مفردات جديدة في معجم الشاعر العباسي من بين مصطلحات علم الكلام نتيجة لما أشاعه المعتزلة في المجتمع من أفكار، وما كان ينعكس في مجال الشعر من الجدل الذي

^{٢٩} إسماعيل، في الشعر العباسي، ص ٢٤٦-٢٩٨.

^{٣٠} إسماعيل، في الشعر العباسي، ص ١١٩-١٦٦.

^{٣١} إسماعيل، في الشعر العباسي، ص ٣٠١-٤٢٣.

شغلوا به الناس. وكان من تأثير ذلك في لغة الشعر أن توجهت اللغة إلى استيعاب المعاني العقلية اللطيفة. فالمعاني الجديدة تحتاج دائماً إلى لغة جديدة لأدائها، أو على الأقل لتطويع اللغة المستخدمة لتحمل هذه المعاني. وقد شاعت هذه الطريقة بين شعراء المعتزلة وتجاوزتهم إلى شعراء آخرين غير منتسبين إليهم، ومن ثم استفاد سعي الشعراء إلى توليد المعاني المبتكرة التي لم يسبقوا إليها في مقابل المؤلف في التعبير عن المعاني التقليدية.^{٣٢}

ويشير إسماعيل أخيراً إلى أن الشعراء بعد بشار لا بد أنهم

استكشفوا بعض وسائل الأداء الشعري الذي ارتبط بالبديع فراحوا يفرضونها أحياناً على معانيهم فرضاً حتى تبدو جديدة مبتكرة، متصورين أن الأداء الجديد يعكس الجودة في المعنى كذلك. وكان الأصل العكس، أي أن البديع هو الذي يستجلب الأداء الشعري المبتكر. ومن ثم استكشف النقاد القدامى هذه الأغلوطة بطريقة عفوية عندما أنكروا ما أنكروه على شعراء البديع.^{٣٣}

ثم يشير إلى أن قضية الجديد والقديم في العصر العباسي تركّزت لأمر ما حول أبي تمام والبحتري وزاعت من خلال الموازنة للآمدي. وما يعنيه من أصحاب البديع في العصر العباسي أنهم

قد أضافوا إلى المعجم الشعري ألفاظاً وتراكيب مستحدثة. اقتضتها المعاني الجديدة المبتكرة حيناً، والبحث عن الجديد المعجب أو المثير حيناً، وتكلف ذلك في بعض الحالات.^{٣٤}

ومن الواضح أن الشعراء العباسيين كانوا يتحركون في الاتجاه الصحيح؛ أي أن تفكيرهم من خلال 'البديع' بحكم ظروف العصر التاريخية والثقافية والعقلية، هو الذي أدى بهم إلى الاختلاف عما قبلهم وعما بعدهم.

^{٣٢} إسماعيل، في الشعر العباسي، ص ٤٠٢-٤٠٤.

^{٣٣} إسماعيل، في الشعر العباسي، ص ٤٠٥.

^{٣٤} إسماعيل، في الشعر العباسي، ص ٤٠٧.

من الواضح أخيراً أن عز الدين إسماعيل كان على وعي ناضج بإشكالية البديع في الشعر العباسي، لكنه بدا أكثر ميلاً إلى اكتشاف الجانب السلبي منه عن الجانب الإيجابي. وهذا على العكس مما ألمحنا إليه في عرض الجزء الأول من كتاب أبي تمام وشعرية العصر العباسي أعلاه.

أما الكتاب الآخر الذي نعطيه هنا نموذجاً لكيفية تناول نقاد أبي تمام لموضوع الكتاب فهو كتاب عبده بدوي، أبو تمام وقضية التجديد في الشعر.^{٣٥} يشير بدوي في مقدمته إلى عصر أبي تمام وإلى الروح الخفي والحركي والخصب لهذه المرحلة من الحضارة، كما يشير إلى أن أبا تمام كان خير من يمثل هذا الاتجاه من حيث منهج القصيدة، بل من حيث كيانها كله. المهم أنها تحمل وجهة نظر الحضارة في بلاد الإسلام. ويلاحظ بدوي كذلك أن الشعر كان إلى حد كبير هو الوجه المقابل للعالم السياسي بشخصيته ومرتكزه الفكري وانفتاحه على العالم. وفي الوقت نفسه لم يكن الشعر مترفعاً عن الناس أو معزولاً عن العالم، وإنما كان كالمعمار وكالمنجزات العقلية يعطي "اللمسة الشخصية" للعصر وللحضارة، لقد كان الشعر إلى حد كبير أشبه بالعصر.^{٣٦}

أما البديع فيرى بدوي أنه كان جزءاً لا يتجزأ من نظام عام محكم ينتظم بحسم الحياة الإسلامية في تلك الحقبة، بل لم يكن هناك كبير فرق بين البديع في الشعر والبديع في القصور والمساجد والمجالس والملابس والغناء وورقة المصحف وفي كل ما يندرج تحت مصطلح "الرقش العربي". "وفي ضوء هذا لا يكون الجمال صنعة لشيء وإنما هو الشيء نفسه والإبداع ذاته. فبديع هذا العصر لم يكن حلية أو زخرفة أو إضافة وإنما كان في الصميم من الحياة."^{٣٧}

^{٣٥} عبده بدوي، أبو تمام وقضية التجديد في الشعر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، والمقدمة ١٩٨٣.

^{٣٦} بدوي، أبو تمام وقضية التجديد، ص ٦-٩.

^{٣٧} بدوي، أبو تمام وقضية التجديد، ص ١٠، وانظر ص ١٣٢.

وقد وصل أبو تمام، كما يقول بدوي، بالقصيدة إلى غايتها القصوى من حيث التجديد والتماسك والبناء بالصور وبالثقافات المتداخلة وبالاقتباس والرمز والأسطورة والمثل والحوار وروح العصر المهاجر من البداوة إلى الحضارة.^{٣٨} ويقول كذلك: "المهم أن أبا تمام كان الممثل الحقيقي لهذه الروح الجديدة التي راحت تنتظم القرن الثالث وتؤثر فيه."^{٣٩}

كتاب بدوي من الكتب التي تسري فيها روح الشعر الذي يدرسه صاحبه، وهو يدرك المسائل الأساسية في شعر أبي تمام واختياراته وما دار حوله من نقد من منظور نقدي حديث، سواءً تكلم عن الاستعارة أو الطباق أو الجناس، وهو يحلل قصائد كاملة لأبي تمام بهذا الوعي النقدي وتلك الروح الشعرية وإن لم يكن بمنهجية 'منتجة' كما هو الحال في الكتاب الراهن. كذلك لم يقف بدوي على المذهب الكلامي وقوفاً مباشراً وإن كان على وعي بدلالة هذا المذهب ووجوده في سائر الأنواع البلاغية التي يعرض لها.

هناك دراسات معاصرة عن أبي تمام اهتمت بالكشف عن البنية الإيقاعية والدلالية في شعره مثل دراسة يسرية المصري،^{٤٠} ويلحق بها دراسات أخرى تناولت قصائد كاملة لأبي تمام بالتحليل والتعليق،^{٤١} وأخرى اهتمت بقصيدته البائية على وجه الخصوص،^{٤٢} وثمة دراسات أخرى سعت إلى إعادة تناول الصور الفنية

^{٣٨} بدوي، أبو تمام وقضية التجديد، ص ١٣.

^{٣٩} بدوي، أبو تمام وقضية التجديد، ص ٣٣، وانظر ص ١٨٧.

^{٤٠} يسرية يحيى المصري، بنية القصيدة في شعر أبي تمام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.

^{٤١} انظر مثلاً عبده بدوي، دراسات في النص الشعري: العصر العباسي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر

والتوزيع، ٢٠٠٠، حيث يتناول خمس قصائد لأبي تمام بالتحليل، ص ٣٧-١٢٠.

^{٤٢} انظر مثلاً محمد علي أبو حمده، في التنوع الجمالي لقصيدة أبي تمام الطائي في فتح عمورية: دراسة نقدية

إبداعية، بيروت وعمان: دار الجيل ومكتبة المحتسب، ١٩٨٤. وانظر كذلك إبراهيم زيد، السياق التناسلي

لبائية أبي تمام، حيث تناول بالدرس والتحليل حوالي خمسين قصيدة قديماً وحديثاً عارضت قصيدة أبي تمام

أو دخلت في تناص معها بصورة أساسية.

والاستعارات "المرفوضة"، "في ضوء النظرية الأدبية الحديثة".^٣ وصحيح أن هذا التناول الإيجابي المهم لاستعارات أبي تمام لا يمتد غالباً إلى تناول القصيدة كاملة لكنه يصحح تصورات القدماء الخاطئة عن مفهوم الاستعارة ويرد لاستعارات أبي تمام اعتبارها في ضوء جديد.

كتاب أدونيس (علي أحمد سعيد)، الثابت والمتحول ٢- تأصيل الأصول،^٤ من الكتب المهمة التي تركت أثراً واضحاً في درس شعر أبي تمام، كما كانت نابعة من وعي قوي بأهمية هذا الشاعر وشعره تاريخياً وفنياً ونقدياً.

يخصص أدونيس فصلاً مهماً عن الصولي والآمدي،^٥ يذهب بعده إلى خلاصة يتحدث فيها عن أن النقد في القرن الثالث كان دون مستوى الإبداع، ويرى أن طابع الثقافة العربية بين منتصف القرن الثاني ونهاية القرن الثالث إنما هو الصراع بين العقل والنقل والتجديد والتقليد والإسلاموية والعروبوية، أي بين اتجاهات سلفية واتجاهات عقلية-تجريبية. ففي مقابل فكرة البادية والقيم الناشئة عنها والمتصلة بها نشأت فكرة الحاضرة والقيم الناشئة عنها والمتصلة بها. ويشير إلى مفهوم الجديد من منظور الأصمعي والجاحظ بوصف الجديد تنوعاً على القديم أو ترميماً له أو صهراً لعناصره في صيغة جديدة. ولكن على صعيد الشعر والنقد نشأت لغة شعرية جديدة ومقاييس نقدية جديدة تعارض لغة البادية المباشرة بلغة المدينة العقلية-المجازية، ومقاييس البادية القائمة

^٣ انظر أحمد يوسف علي، الاستعارة المرفوضة، الزقازيق: ظافر للطباعة، ١٩٩٨. وهو يعطي نماذج من الاستعارة "المرفوضة" (ص ٧٨-١٤٥) ويكشف فيها عن ثقافة الآمدي وطبيعة حكمه النقدي وتواتر الحكم النقدي للآمدي فيمن جاء من بعده، ليخلص إلى بيان آليات تفسير الاستعارة المرفوضة في النقد القديم من خلال بعض النماذج ثم يتناول بعض النماذج الأخرى بتحليل معاصر يركز على المفارقة أو المخالفة الدلالية التي تتجسد في الاختيار المعجمي في تراكيب بعينها، يتم من خلاله نقل الخواص من عنصر إلى عنصر أو تفاعل بينهما. وقد اعتمد علي في تحليله على بعض النقاد العرب المعاصرين وأفاد منهم وإن لم يشر إلى مقالة سوزان ستيتكيفيتش عن الآمدي وقد نشرت في مجلة فصول ١٩٨٦.

^٤ أدونيس (علي أحمد سعيد)، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب ٢- تأصيل الأصول، ط٤، بيروت: دار العودة، ١٩٨٦.

^٥ أدونيس، الثابت والمتحول، ص ١٧٣-٢٠٢.

على التذوق البسيط، بمقاييس المدينة القائمة على الثقافة الواسعة المتنوعة. وهو في السياق نفسه يشير إلى دور المعتزلة في رفض التقليد والاعتماد على العقل. ووصل الأمر بالنظام إلى رفض الأخذ بالمنقول والمأثور، وإلى الشك في الحديث وآراء المفسرين وإلى إنكار حجية الإجماع، وإيمانه بمذهب الصرفة في موضوع إعجاز القرآن. كما أشار إلى نشأة الحركة الصوفية واكتسابها صيغتها القصوى في القرن الثالث حيث اعتبرت الشريعة رمزاً لمعنى باطن وجردت القرآن من المذهبية وجعلت الإسلام ديانة القلب.^{٤٦} وهو يشير في فصل بعنوان "الإبداع والحدثة في الشعر: أبو نواس وأبو تمام،" إلى أن القصيدة كانت قبل أبي تمام

سطحاً يمتد أفقياً، فصارت معه بنية عميقة. وهكذا انفجر السياق القديم للمعاني. لم يعد خيطياً، وإنما أصبح السياق الجديد يقدم للقارئ معنى متعددًا—أي إمكانية متنوعة لأكثر من معنى. ومن هنا منشأ الغموض^{٤٧}

في شعر أبي تمام الذي كان يؤسس بإبطاله الصورة الثابتة في نفس القارئ لعلاقة الدال بالمدلول مبدأً أساسياً من مبادئ الشعر. إن بداية كيمياء الشعر هي "إعطاء الكلمة معنى لم يكن لها." وهذا ما فعله أبو تمام. ويعود للشاعرين مرة أخرى فيرى أن أبا نواس وأبا تمام أقاما أسساً للجديد، فلم يعد، بالنسبة إليهما تنويعاً على القديم، أو ترميماً له، أو صهرًا لعناصره في صيغة جديدة (كما كان بادياً من منظور الأصمعي والجاحظ). فالجديد لا يكون جديداً عند أبي نواس وأبي تمام إلا إذا كان نفيًا للقديم—فنيًا؛

لكن لا ينفي هذا النفي الفني أن يكون الجديد كامناً في القديم، أن يكون من إمكانات القديم. لكن الدليل على أنه لم ينتقل من الإمكان إلى الفعل إلا في هذه اللحظة [لحظة أبي نواس وأبي تمام] هو أن القديم كان يحول دون انتقاله، ودون تحقيقه—أي كان

^{٤٦} أدونيس، الثابت والمتحول، ص ٢٠٣-٢١٤.

^{٤٧} أدونيس، الثابت والمتحول، ص ١١٧-١١٨.

ينفيه. ولذلك لا يقدر الجديد أن يتحقق إلا إذا نفى القوة التي كانت تنفيه، أعني القديم.^{٤٨}

وبطبيعة الحال فإن منهج المؤلف في تحليل شعر أبي تمام هو اعتبار هذا الشعر تأويلاً للشعر القديم وليس نفيًا له أو أن يكون أحد ممكنات الماضي.

ثمة دارسون من المدرسة نفسها، أي مدرسة الانفتاح على عالم أبي تمام من منظور نقدي حديث، يصحح أخطاء القدماء ويطرح تصوراته الإيجابية في اقترابه من هذا العالم. ومن هؤلاء الدارسين الياقي وعلي وقد أشرنا إليهما من قبل، ومنهم كذلك حسين الواد وسعيد السريحي.

أما الواد^{٤٩} فيرى أنه لولا أدونيس لظل أبو تمام مندرجاً ضمن المتن الشعري وفقاً للغرض التعليمي في النقد القديم. وينظر الواد كذلك إلى أبي تمام واختياراته اللغوية في شعره من منظور الحداثة التي تمعن النظر في علاقة الشعر باللغة لتتخذ منها عديد المواقف، وخصوصاً في مسلك الشعراء الذين اشتغلوا بالتنظير مثل مالارمي وبودلير وفاليري، ومسلك الفلاسفة الظواهريين مثل بونتي متكناً على هوسرل وهيدجر، وجادامر، وقد أسهمت جميعاً إسهاماً فعالاً في إثراء النظرة إلى الأشعار بتذليل صعاب كانت تتوعد على دارسيها ولا تزال.^{٥٠}

يرى الواد أن موقف القدماء يمكن أن يتلخص في مسألتين: الأولى، مسألة الألفاظ الغريبة الوحشية والبدوية وهل يجوز للشاعر "الحضري" و"الأعرابي" أن يوردها في شعره. والأخرى، البديع الذي لم يستطع القدماء الإكثار منه على العكس من مسلك أبي تمام بطبيعة الحال.

أما بالنسبة إلى المسألة الأولى فيذكر الواد أن القدماء حكموا فيها من منظور مبدأ الاستعمال. فـ"الغريب غريبان. غريب يجوز لشعراء الحواضر استعماله وهو الألفاظ التي سقطت من استعمال الحاضرة وظلت متداولة في استعمال البوادي. وغريب يجوز

^{٤٨} أدونيس، الثابت والمتحول، ص ٢١٣.

^{٤٩} حسين الواد، اللغة الشعر في ديوان أبي تمام، تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٧.

^{٥٠} الواد، اللغة الشعر، ص ٢٩-٣٠.

لشعراء البادية لا غير استعماله وهو الذي كان مستعملاً لدى أهل البادية ثم سقط من الاستعمال.^{١١} ويرى الواد أن هذه النظرة إلى اللغة، بما فيها من استهجان لاستعمال الغريب، لا يليق تحكيمها في الشعر فهي تخرج عن نطاق الحكم بالجودة. وهو يرى أن التنافر والتباعد ليسا مما يقتصر على الوحشي والمأنوس من الألفاظ فهو موجود كثيراً في المستعمل الأهلي،^{١٢} ولكنها نظرة تعتمد الجزء الذي يندرج في الكل وتعتقد في أن التوسط خير دائماً من الشطط.^{١٣}

بالنسبة إلى المسألة الأخرى، البديع، يرى الواد أن أبا تمام اختار للبديع، كما اختار من قبل للغريب، أن ينشرا على قصائده ظلالاً وافرة حيّرت أهل الثقافة وأزعجتهم. ومن ثم راح الواد يعطي أمثلة من أشعار أبي تمام التي عابها القدماء وينطلق إلى أمثلة أوفر^{١٤} لبيان^{١٥} تلك اللغة الأساسية المنتقاة التي تكاد تنطق بلسان حال العالم^{١٦} وتأسر الناظر في شعر أبي تمام أول ما تأسر. فالواد هنا على وعي واضح بخصوصية أبي تمام في شعره ومختاراته، وعلى وعي بالمسائل الأساسية التي أزعجت القدماء في شعره، كما هو على وعي بجوهر الإشكالية، أي العلاقة المعقدة بين القديم والجديد، التي يثيرها شعر أبي تمام بما فيها من 'شعرية' حدائية تربط بين الشعر واللغة كي تنطق بلسان حال العالم، على حد تعبيره.

أما سعيد السريحي فله كتابان يتصلان بأبي تمام اتصالاً أساسياً: الأول، عن شعر أبي تمام بين النقد القديم ورؤية النقد الجديد (١٩٨٣)،^{١٧} والآخر، بعنوان حركة اللغة الشعرية: مقارنة أولى لشعر المحدثين في العصر العباسي، وقد أشرنا إليه أعلاه. في الكتاب الأول سارت الدراسة في اتجاهين: الأول، تاريخي تقويمي لموقف النقاد

^{١١} الواد، اللغة الشعر، ص ١٣.

^{١٢} الواد، اللغة الشعر، ص ١٥-١٦.

^{١٣} الواد، اللغة الشعر، ص ١٧-٢٩.

^{١٤} الواد، اللغة الشعر، ص ٣٧، وانظر بالتالي ص ٣٧-١١٣.

^{١٥} سعيد مصلح السريحي، شعر أبي تمام بين النقد القديم ورؤية النقد الجديد، جدة: كتاب النادي الأدبي الثقافي، ١٩٨٣.

والبلاغيين من شعر أبي تمام، وهو، في الوقت نفسه، نقدي تحليلي لشعر أبي تمام من جهة النقد التقليدي حيث استمرت معايير الفكر النقدي والبلاغي القديم لدى نقاد في القرن العشرين الميلادي مثل العقاد ومندور وغيرهما. وهو يضيف إلى معايير القدماء هذه معيارية الحتمية العلمية الوافدة من تين وبيف وتجلت في أعمال دارسي الأدب مثل شوقي ضيف وطه حسين والبهيتي والربداوي وغيرهم. والاتجاه الثاني يشمل دراسات تحررت تطبيق المنهج النقدي الحديث في الكشف عن أبعاد الرؤية الشعرية عند أبي تمام بعيداً عن معايير الاتجاه الأول. ومن أصحاب هذا الاتجاه الثاني أدونيس واليافي وقد ذكرناهما من قبل. وهو ينطلق من انصراف هؤلاء النقاد عن بحث الظواهر التي عابها القدماء على أبي تمام بحثاً مستفيضاً إلى تناولها تناولاً حديثاً يكشف ما تشتمل عليها من أصالة في الرؤية تعطي أبيات أبي تمام سمة التفرد والتميز. وهكذا يمضي السريحي في ثلاثة فصول إلى تحليل بنائي للأبيات المشكلة من شعر أبي تمام، وتحليل للاستعارة والجناس والطباق، وأخيراً تحليل الخصائص الأسلوبية وموسيقى شعر أبي تمام.

وأول ملاحظة هنا هو تركيز السريحي على "أبيات" مفردة وليس على قصائد كاملة من شعر أبي تمام. وهو في فصله عن ابن المعتز^{٦٦} يرصد تخطيط أحكام ابن المعتز في أبيات أبي تمام وشعره دون إشارة إلى "المذهب الكلامي" وإشكاليته في أنواع البديع لدى ابن المعتز وأهميته في شعر أبي تمام، وهذه الملاحظة تنطبق على الكتاب كله كما تنطبق على كتابه الآخر عن شعر المحدثين في العصر العباسي. والسريحي يرى أن ابن المعتز في نقده لأبي تمام كان مخلصاً لثقافة عصره النقدية مستسلماً لمعاييرها في الحكم على الشعر والشعراء،^{٦٧} ولكنه (أي السريحي) لم يضع هذه الثقافة في سياقها التاريخي الفعلي (هيمنة فكر أهل السنة) في مقابل الحقبة السابقة حيث ساد الاعتزال في بيئة البصرة وكان له تأثير واضح في ثقافة الحقبة كلها.

^{٦٦} السريحي، شعر أبي تمام، ص ٦٣-٧٥.

^{٦٧} السريحي، شعر أبي تمام، ص ٧٥.

وهو ينتبه في الكتاب الثاني كذلك إلى كلية القصيدة في شعر المحدثين من خلال تحليل نماذج من بشار حيث يحلل له قصيدتين من منظور الغموض في شعر المحدثين.^{٥٨} كما يشير في خاتمته إلى فضل شعر المحدثين في قيام النقد الأدبي باعتباره علماً يبحث في سرّ الشعر ويحاول الوصول إلى إدراك معناه وجماله.^{٥٩} ولكنه، مع ذلك، لم يشر إلى سيطرة مفهوم الصنعة على أولئك النقاد والدارسين ونظرتهم إلى شعر المحدثين من خلاله. ومهما يكن من أمر، فإن كتاب السريحي هذا يعد محاولة للخروج من هذا المأزق بحثاً عن منهج جديد يؤمن

بأصالة اللغة الشعرية وأصالة معالمها ومظاهرها باعتبارها تجليات لنشاط اللغة وحركتها ومن ثم البحث عن المعنى باعتباره محصلة لتشابك هذه المعالم وتداخلها.^{٦٠} أخيراً، بالنسبة إلى هذا الجزء الأول من الكتاب الراهن، نأتي إلى مقالة مهمة لسعود الرحيلي بعنوان “رؤية جديدة لمفهوم شعر البديع ولتحديد بداياته،” [١٩٩٥].^{٦١} تعود أهمية المقالة إلى أنها تتعرض بشكل مباشر للفصل الأول من هذا الكتاب عندما نشر أولاً في صورة مقالة بالإنجليزية في ١٩٨١. والرحيلي يتفق مع ستيتكيفيتش في رؤيتها للبديع ويعتبر هذه الرؤية “أول تحدٍّ صريح لنظرية البديع عند ابن المعتز.”^{٦٢} ولكنه يأخذ عليها تجاهلها البحث المتقضي في علاقة مسلم بن الوليد بعلم الكلام، مع أنه أول من اتخذ البديع مذهباً شعرياً في نظر أكثر النقاد القدماء وذلك في مقابل تركيزها على علاقة بشار بعلم الكلام.^{٦٣} ويركز الرحيلي على المذهب الكلامي بوصفه أحد نقاط التلاقي بين دراسته ودراسة ستيتكيفيتش. وهو بهذا يكاد يكون

^{٥٨} السريحي، حركة اللغة الشعرية، ص ١٣٣-١٦٠.

^{٥٩} السريحي، حركة اللغة الشعرية، ص ٣٣٥-٣٣٧.

^{٦٠} السريحي، حركة اللغة الشعرية، ص ٣٣٦.

^{٦١} سعود بن دخيل الرحيلي، “رؤية جديدة لمفهوم شعر البديع ولتحديد بداياته،” الدارة، العدد ٤، السنة

٢١، رجب-شعبان-رمضان، ١٤١٦، ص ١٤٨-١٨٢.

^{٦٢} الرحيلي، “رؤية جديدة لمفهوم شعر البديع،” ص ١٥٠.

^{٦٣} الرحيلي، “رؤية جديدة لمفهوم شعر البديع،” ص ١٥٣.

الباحث العربي الوحيد الذي يتعرض للمذهب الكلامي بصورة نقدية صريحة ومتفقة مع الطرح الذي نجده في الكتاب الراهن.

أما بخصوص مسلم بن الوليد فيرى الرحيلي أنه يمثل المرحلة القصصية المذهبية في وعيه بالظاهرة البديعية وتأصيلها. وهو يخصص جزءاً من دراسته لمسلم ويحلل كلام القدماء عنه في سياق ريادته للظاهرة البديعية ويحلل قطعة طويلة (من عشرين بيتاً) من نهاية قصيدة تبلغ سبعة وثلاثين بيتاً.^{٦٤} ويفعل الشيء نفسه مع بشار، ذاهباً إلى أن ما وصل إليه من نتائج لا يختلف عما رآه القدماء في مسلم وبشار ولكنه زاد عليهم تأكيد النتائج من خلال تحليل النصوص الشعرية.^{٦٥}

يرى الرحيلي في ثنايا مقالته أن

المذهب الكلامي باب واسع يشمل العملية الجدلية على مستوى اللغة القائمة على كثافة التجانس والتضاد، وعلى مستوى الفكر الجدلي القائم على الاستدلال والتعليل والتمثيل. والمذهب الكلامي من هذا المنظور يمثل أقصى امتداد لعلم الكلام والفلسفة في اللغة الشعرية، ولهذا لا نراه بصورة تلفت النظر إلا في شعر أبي تمام ثم في شعر المتنبي بصورة أشد وضوحاً.^{٦٦}

ويقترح:

معياراً نقدياً نستدل من خلاله على درجة الوعي بالظاهرة البديعية عند بشار، وعلى وصول هذا الوعي إلى القصصية المذهبية عند مسلم بن الوليد. هذا المعيار يتشكل من ثلاثة أطراف هي: الانتشار، والكثافة، والميل إلى التجريد الذهني. والمقصود بالانتشار امتداد البديع على مساحة القصيدة كلها بحيث لا يكاد يخلو بيت منه، وتعني الكثافة تزامن العناصر البديعية وتعددتها في البيت الواحد. أما الميل إلى التعقيد والتجريد، فالمقصود به تشابك العناصر وتداخلها والميل إلى الذهنية في رسم الصورة الشعرية بحيث يحتاج المقلقي إلى التأويل والاستدلال العقلي في إدراكها.^{٦٧}

^{٦٤} الرحيلي، "رؤية جديدة لفهوم شعر البديع"، ص ١٥٨-١٦٨.

^{٦٥} الرحيلي، "رؤية جديدة لفهوم شعر البديع"، ص ١٦٨-١٧٦.

^{٦٦} الرحيلي، "رؤية جديدة لفهوم شعر البديع"، ص ١٥٥.

^{٦٧} الرحيلي، "رؤية جديدة لفهوم شعر البديع"، ص ١٥٧.

وهو يرى أن هذا المعيار المركب لا يمكن إجراؤه بصورة كاملة إلا من خلال تطبيقه على مقطوعات طويلة، كما أنه معيار تكاملي بمعنى أهمية بروز الأطراف الثلاثة مجتمعة في نص واحد كي تدلّ على القصدية والمذهبية واكتمال الوعي. وهو يطبق ذلك على مسلم وبشار، كما أشرنا أعلاه. وفي الوقت نفسه يشير إلى تأثر مسلم المحتمل بأخيه وأستاذه سليمان الأعمى الذي كان تلميذاً لبشار. ومن هذا المنطلق يذهب إلى عرض أقوال القدماء عن ريادة مسلم وبشار لمذهب البديع وانحصارها فيهما، ويسعى إلى إثبات ريادة مسلم من خلال تحليل القطعة التي أشرنا إليها أعلاه من خلال المعيار الثلاثي الذي اقترحه. وهو هنا يقترح كذلك أن تعد قصيدة مسلم التي مطلعها:

أَجَرَرْتُ حَبْلَ خَلِيعٍ فِي الصِّبَا غَزَلٍ وَشَمَّرْتُ هِمَمُ الْعُدَالِ فِي الْعَدَلِ

أول قصيدة بديعية واضحة المعالم في تاريخ الشعر العربي.^{٦٨} وهذا يستدعي موقف المؤلف من مسلم وموقف طه حسين مما أشرنا إليه أعلاه.

وبالنسبة إلى بشار يرى الرحيلي أنه ارتبط بعلم الكلام الذي كان المعتزلة يرتبطون به كذلك. وإن كان بشار اعتنق منه جانب المجون الذي أشرنا إليه من خلال كلام عز الدين إسماعيل أعلاه. ويضيف الرحيلي بعداً ذاتياً لدى بشار في اتجاهه إلى البديع بالإضافة إلى البعد التاريخي الثقافي؛ أي كونه بصيراً.

هكذا وجدنا في هذا العرض للكتابات النقدية العربية المعاصرة التي أَلَمَّتْ بموضوع الجزء الأول من الكتاب الراهن وعياً واضحاً بفن الشعر لدى أبي تمام وجدليته والصنعة الكتابية فيه بناء على وعيهم بالتقابل بين البداوة والحضارة في السياق التاريخي والثقافي والعقلي الذي نشأ أبو تمام في ظلاله في القرن الثالث للهجرة. وهكذا وقف أصحاب هذه الكتابات على سوء فهم القدماء لاستعارات أبي تمام وحاولوا أن يعيدوا النظر فيه وفي غيرها في ضوء نقدي حديث وحداثي، وإن لم نجد اهتماماً كافياً بتناول القصيدة كاملة في هذا الصدد. وكانت مقالة الرحيلي احتكاكاً مباشراً بالفصل الأول من الكتاب الراهن، وقد رأينا فيها تفاعلاً نقدياً إيجابياً، استوعب فيه صاحبه

^{٦٨} الرحيلي، "رؤية جديدة لمفهوم شعر البديع"، ص ١٥٧-١٥٨.

تجارب القدماء والمحدثين كي ينطلق إلى أفق أرحب في النظر إلى شعر أبي تمام وما
أثاره من إشكالية نقدية في القديم والحديث.

ملخص الجزء الثاني (شاعر المديح في بلاط الخلفاء)

في الجزء الثاني من الكتاب الراحل تقترح المؤلفة سوزان ستيتكيفيتش أن نتجاوز
مناقشة الأبيات المفردة كي نعرض لتحويل أبي تمام البنية الكلية للقصيدة من وعاء
طقوسي للتقليد الشعري الجاهلي إلى أداة تفسيرية لإحياء ذلك التقليد حتى يصبح
وسيلة لتفسير الأحداث المعاصرة. ويتكوّن هذا الجزء من قراءة فاحصة لخمس من قصائد
المدح الكبرى في شعر أبي تمام. ويعرض هذا الجزء أولاً الدور الطقوسي الجديد للقصيدة
البلاطية العباسية: أي إضفاء المشروع على الهيمنة العباسية من خلال دمج التقليدين
الشعريين الجاهلي والإسلامي معاً. كما يعرض ثانياً كيف أنجز أبو تمام، من خلال
معالجة البنية الطقوسية التحتية لشكل القصيدة الكلاسيكية، تعبيراً شعرياً عن السيادة
الإسلامية العباسية التي كان لها أثر كبير في استيعاب الشعر الجاهلي القبلي الطقوسي
من جديد ضمن نموذج أكبر من طقوس الشرق الأوسط القديمة عن الملكية المقدسة.
أما مدخل المؤلفة في هذا الجزء فيقوم على عدد من الجهود النقدية المعاصرة
ومعظمها باللغة الإنجليزية. وهي تقترح في تحليل قصائد المدح لدى أبي تمام في بلاط
الخلافة الإسلامية أن القصيدة ليس مجرد "طقس" من حيث الوظيفة والقيمات
فحسب، بل من حيث البنية كذلك. وهذا يعني، في ضوء اشتغالها على الشعر الجاهلي
من منظور الطقوس الشعائرية، وفيما بعد (أي بعد نشرها الكتاب الراحل في ١٩٩١) في
ضوء عملها في الشعر الجاهلي والأموي والعباسي والأندلسي، أن النمط الثلاثي (نسيب-
رحيل-مديح/فخر) للقصيدة العربية الكلاسيكية هو تعبير أدبي عن بنية ثلاثية لطقس
العبور كما صاغه كلٌّ من أرنولد فن جنب A. van Gennep وهنري هوبرت H. Hubert
ومارسيل ماوس M. Mauss وصياغتهما لطقوس التضحية، وما ترتب على ذلك من
أعمال كل من ماري دوجلاس Mary Douglas وفيكتور تيرنر Victor Turner.

بالنسبة إلى قصائد أبي تمام يسلم تطبيق هذا النموذج للتحليل إلى نتيجتين: الأولى، أنه يكشف كيف استخدم الشاعر البنيات والصور التقليدية كي يحوّل الأفعال الحربية والسياسية المعاصرة إلى طقوس خلاصية للتدريس والتطهير، وللتضحية والفداء وإلى تخليد الانتصارات الإسلامية في شكل أسطوري. والثانية، ترى المؤلفة أنه باستطاعتنا، بعد أن أسسنا موازنة بنيوية بين القصيدة الجاهلية وطقوس الشرق الأدنى القديم، أن نرى أن الخليفة العباسي في القصيدة العباسية، بتوليّه دور الملك الأسطوري المضحّي، مجازياً على الأقل، لا يزال مع ذلك المنتقم البطولي للجاهلية الذي يعيد إخصاب العشيرة من خلال سلب العدو وسفك دماءه. وفي عبارة أخرى، فإن قصيدة المدح البلاطية العباسية، لا تمثل، على يد أبي تمام، بنية شعرية جديدة بشكل مطلق، بل هي بالأحرى امتداد مجازي للقصيدة الجاهلية القديمة.

وهكذا تنتهي المؤلفة في تحليلها للقصائد الخمس في هذا الجزء إلى أن إعادة النظر إلى هذه القصائد تكشف عن حرية أبي تمام المتنامية في التعامل مع الصور الشعرية التقليدية والمكوّنات البنيوية للقصيدة الكلاسيكية كما تكشف عن قدرته المتنامية على إدماج الماضي الأدبي والحاضر السياسي في خطاب أدبي جديد ومتماسك على أساس البنية الطقوسية العميقة—النموذج الأصلي للتضحية كما عُرف في الشرق الأدنى القديم—والذي لا تمثل بنية القصيدة التقليدية إلاّ مظهراً واحداً له. وهكذا فإن كثيراً مما دعونه 'التوسيعات المجازية' أو 'الامتدادات الاستعارية' التي أبدعها أبو تمام في أثناء استيعابه المعاني الشعرية العربية التقليدية هي في النهاية إعادة تأسيس لهذه المعاني في أصولها الشرقية القديمة.

إن وعي أبي تمام بحيوية التقليد الشعري ومرونته هو الذي مكّنه—أولاً من خلال الفهم المنطقي والمجازي واللغوي للمعاني الشعرية التقليدية، وفيما بعد من خلال البنية الكلية للقصيدة—من الإحاطة بعناصر شعرية وأفكار جديدة، فات النقاد العرب إدراكها في العصور الوسطى مثل الآمدي بمفهومه السكوني والمحدود عن الشعر العربي. وهكذا لم يكن بوسع هؤلاء النقاد أن يدركوا العامل المشترك وراء إنجاز أبي تمام الأدبي في كليته: بمعنى أنهم لم يدركوا أن العمليات الذهنية نفسها مثل الاستعارة والطباق،

التي أنتجت التعبير الشعري المحدث لدى أبي تمام (ديوان شعره) هي كذلك وسائله في إدراك التقليد الأدبي العربي، ومن ثم فهي أسس اختياره وترتيبه لما أصبح أكثر اختيارات الشعر العربي شهرة وشيوعاً، ديوان الحماسة، الذي سوف نتناوله في الجزء الثالث من الكتاب.

تعليقات حول الجزء الثاني (شاعر المديح في بلاط الخلفاء)

ذكرنا في استعراض الدراسات السابقة واللاحقة عن موضوعات الجزء الأول بعض ما يتصل بالفتات بعض النقاد العرب المعاصرين إلى أهمية أخذ القصيدة كاملة في الحديث عن قضايا الشعر، وقيام البعض الآخر ببحث البنية الإيقاعية والدالية للقصيدة في شعر أبي تمام، وتحليل قصائد كاملة له، مثل المصري وبدوي وزيد.^{٢٩} ولا شك أن ثمة تحليلات كثيرة لقصائد من شعر أبي تمام في أعمال أخرى. كما أن الفتات إلى أبيات بعينها من شعره في القديم والحديث لا تعني عدم الوعي بالنص الشعري في كليته. وبالرغم من أهمية الوعي 'النصي' هذه فإن المسألة ينبغي ألا تقف عند هذا بل يجب أن تتجاوزه، أو تمتد به إلى تكوين مدخل نقدي متماسك إلى تحليل القصيدة نفسها بوصفها قصيدة. وسوف نرى في الكتاب الراهن أن مؤلفته قامت بهذا بصورة باهرة ومقتنة، جامعة بين الوعي بكلية القصيدة والقدرة على إثبات هذا الوعي بطريقة عملية أصيلة في ضوء مدخلها الأساسي عن البديع وعمود الشعر والتقابل بين الشفوية والكتابية، كما تناولت بالتحليل، في الجزء الأول، بعض الاستعارات التي أخذها القدماء على أبي تمام وبيّنت كيف أخطأ القدماء في فهمها وكيف يمكن تبريرها من منظور النقد المعاصر.

وكما رأينا فإن بعض النقاد العرب المعاصرين أدرك هذه القضايا في عمله عن أبي تمام ولمسها بعضهم بوعي نقدي متميز، على نحو ما وجدنا لدى اليافى والبهبهتي

^{٢٩} انظر كذلك أطروحة ماجستير لمحمد أمجد محمد عبد الحافظ، دور التراكيب اللغوية في إقامة البنية المجازية في شعر أبي تمام، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٤.

وبدوي والرحيلي بالرغم من عدم التفات معظمهم إلى المذهب الكلامي بصفة خاصة. وبعض أولئك النقاد المتميزين تجاهل هذا المذهب تماماً وإن كان إدراكهم النقدي للإشكالية الأساسية في فهم القدماء لاستعارات أبي تمام إدراكاً سليماً من واقع وعيهم جميعاً بـ 'حضرية' أبي تمام في مقابل 'بدوية' الشعر القديم، ومن واقع فهمهم الصحيح للاستعارة في النظرية النقدية الحديثة. وقد فعلوا هذا سواء أكان اهتمامهم محصوراً في أبيات بعينها من شعر أبي تمام أم موجهاً نحو تحليل قصائد كاملة له. وسوف نطرح بعض الملاحظات الإضافية عن القضايا المشار إليها هنا في التعليق النهائي على الكتاب بعد عرض الجزء الثالث وما قام حول موضوعه من دراسات سابقة ولاحقة.

ملخص الجزء الثالث (أبو تمام والحماسة)

يحلّل الجزء الثالث البنية الشكلية لمختارات الحماسة في علاقتها بطرق تصنيف كلٍّ من كتب الحديث النبوي والمختارات الشعرية الكلاسيكية. لقد كانت الحماسة الاختيار الشعري الأول الذي يُبْنَى "على الأبواب" وقد سُمِّي باسم أول فصوله وأطولها. وقامت شروح عديدة على الحماسة، تزيد على الأربعين شرحاً لعلماء الأدب واللغة والنقد، منهم أربعة شرحوا أيضاً ديوان أبي تمام مما يشير إلى وعي نقديّ منهم بالعلاقة بين شعر أبي تمام واختياره. وترى المؤلفة في تقديمها للجزء الثالث أن الباحثين المعاصرين لم ينجزوا بعد فهماً متماسكاً أو مقنعاً للبنية المبدعة للحماسة، وهي بنية أصبحت فيما بعد نموذجاً لاختيارات تالية. وترجع المؤلفة فشل الباحثين في هذا إلى عدم اهتمامهم بوضع الحماسة بشكل مناسب في سياقها الثقافي - التاريخي، وإلى عدم البحث فيما وراء الحماسة عن الحساسية الشعرية نفسها التي انبثق عنها ديوان أبي تمام أو عدم إدراك هذه الحساسية. وتركز المؤلفة في مناقشتها للحماسة على هاتين المنطقتين.

تعقد المؤلفة في الفصل الأول من هذا الجزء مقارنة مهمة بين عملية الجمع والتدوين في كل من الحديث النبوي والشعر حيث ترصد تطور الشكل العلمي والأدبي

الذي جُمعَ فيه كلُّ من الحديث النبوي والشعر العربي القديم بداية من الشكل الأول الذي كان فيه ترتيب المادة 'على الرجال' مما عُرفَ في نطاق الحديث بنمط المسند (مسند الطيالسي ومسند أحمد بن حنبل والأصمعيات)، إلى الشكل الآخر الذي تُرتَّبُ فيه المادة حسب الموضوعات 'على الأبواب' وهو ما ظهر للمرة الأولى في مصنفات الحديث الستة المعروفة في سياق الحديث وفي حماسة أبي تمام في سياق الشعر. وهي ترى أن هذا الانتقال لم يكن مقصوداً على مجرد التغيير في الشكل لأغراض عملية بل كان انعكاساً أبعد للتغير في مبدأ الإثبات من الإسناد إلى الإجماع. وهي ترى أن 'إجماع الأمة' ظهر لأول مرة في هذه الحقبة التاريخية في القرنين الثاني والثالث للهجرة. فالبخاري ومسلم وغيرهما من أصحاب الكتب الستة وإن حافظوا على السند بوصفه المبدأ الأساسي في صحة الحديث إلا أنهم جمعوا في كتبهم ما كان معترفاً بصحته بين أهل السنة في عصرهم. وتؤكد المؤلفة هنا أن التمييز في المبدئين في جمع الحديث وجمع الشعر ليس تمييزاً مطلقاً وإنما هو تمييز في الاتجاه أو القصد في الجمع والاختيار بصفة عامة. [التأكيد من صناعي]

والمؤلفة نفسها ترى في آخر الفصل الثاني عشر، تأليف الحماسة ومفهومها، أن ما أنجزته كتب الحديث بالنسبة إلى مفهوم السنة أنجزته كذلك اختيارات الشعر، وخصوصاً الحماسة، من إثبات التقليد الأدبي والإحساس بال'العروبة'. ذلك أن إزاحة الحواجز القبلية والحدود المحلية والتاريخية في الأدب والثقافة التي أنجزتها الحماسة، أُنجزت في الحديث النبوي إلى حد كبير من خلال 'طلب الحديث'، أي عادة الرحلة إلى بلاد شاسعة وثغور بعيدة لسماع الأحاديث مباشرة من رواتها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وهكذا أدَّت كتب الحديث النبوي على المستوى الديني الوظائف نفسها التي أدَّت اختيارات الشعر على المستوى الثقافي أو القومي.

في الفصل الثالث عشر تعرض المؤلفة لباب الحماسة وتقف على الحماسة في مفهومها الأوسع (التشدد في الأحوال ديناً ودنياً) أي بوصفها المثل الأعلى للسلوك كما تقف عليها في مفهومها الشعري (الشدة الأخذاة في التعبير القولي) أي بوصفها المثل

الأعلى في الشعر. أما المعنى المحدود للحماسة بما هي شجاعة أو بسالة في ميدان الحرب فليس سوى جزء من نظام القيم الأخلاقي والجمالي الشامل لها. وتحلل المؤلفة أمثلة من الحماسة تكشف عن تداخل كل هذه المفاهيم بتفرعاتها المختلفة داخل تلك الأمثلة من القطع الشعرية والقصائد الكاملة. ففي القطع أو الشذرات الشعرية في الحماسة ترى المؤلفة خلاصات وعصارات أو تنويعات وامتدادات على التيمات المكوّنة للمفهوم الأشمل للحماسة. إن الحكم على تحليل المؤلفة لأمثلة من الحماسة في باب الحماسة وفي غيره من الأبواب يحكمه إذن منطلق أساسي (مفهوم الحماسة الجامع لأبوابها المختلفة) وهي تهتم بالأخبار المروية عن الشعراء وعن القصائد في تحليلها، كما تُعنى بالكشف عن البعد الاستعاري في تلك الأمثلة والبعد الطقوسي كذلك وهو ما فعلته في تحليلها للقصائد الخمس لأبي تمام في الجزء الثاني. وهي تتناول كلّ باب من أبواب الحماسة غير منعزل عن غيره وتعرض لأمثلة من بعض الأبواب الرئيسية التي تكشف فيها العلاقات الموضوعاتية الاستعارية والضدية بين القصائد عن العمليات الفكرية والتقنيات الأدبية التي أنتجت كلاً من ديوان الحماسة وديوان أبي تمام.

تتضح هذه النقطة الأخيرة وضوحاً أكثر في المقارنة التي تعقدها المؤلفة بين حماسة أبي تمام وحماسة البحتري في خاتمة هذا الجزء. لقد كوّن أبو تمام، كما أوضحنا، الحماسة على أساس عدد محدود (أحد عشر) باباً تجمع بينها شبكة واسعة ومعقدة من العلاقات المجازية والجدلية ومن ثم أخرج لنا بياناً شعرياً وأدبياً أعطاه بنيةً وحبكةً من خلال وسائل أدبية وشعرية صرف. أما حماسة البحتري فهي مؤلفة، في المقابل، تأليفاً صارماً على نمط المصنّف في كتب الحديث النبوي. فهذه الكتب مُرتّبة من خلال قوائم دقيقة ومعينة لموضوعات الفقه، ومن ثم ترد الأحاديث المتعلقة بكل موضوع. وبالطريقة نفسها وصل تبويب البحتري لموضوعات الشعر العربي إلى ١٧٤ عنواناً وأورد مقاطعات أو مختارات من الشعر تمثيلاً لكل موضوع. وهي تفضل، في صدد تعليقها على بعض الآراء التي ترى أن البحتري قد طوّر من فن الاختيار الشعري، أن ترتيب البحتري للحماسة ترتيب آلي وأن البحتري أسهم في تدهور الحماسة أكثر مما أسهم في تطورها بوصفها نوعاً أدبياً. وعلى العكس من طريقة أبي تمام في اتساع أبوابه

التي تمتد مفهوميًا ومجازيًا، وكذلك جدليًا، كي يحيط بنظام كُلِّي من القيم والتقليد الأدبي، فإن تصنيفات البحتري لمادة اختياره هي موضوعات محدودة تحديدًا دقيقًا وغير مترابطة، ومُسْتَشْهَدٌ عليها بأمثلة مباشرة وحرفية. ولذلك لا نجد تطوراً أو توسعاً في البعد الاستعاري أو المجازي، بل ركوداً منظماً وزخماً شعرياً قليلاً، ونفتقد إلى أي دوائر للدلالة أكثر اندياحاً؛ كما أننا لا نجد صلات نمطية نموذجية رمزية أو طقوسية يمكن أن تُشكِّلَ من الأمثلة والأبواب العديدة خطاباً أدبياً موحدًا عن التقليد الشعري ونظام القيم الذي قام عليه هذا التقليد. أما الترتيب الجدلي العرضي للأبواب فهو عبارة عن متقابلات معزولة وآلية لا تعكس أي تقدُّم جدلي شامل في العمل بكليته كما لا تسهم في هذا التقدُّم. إن ما نشهده في حماسة البحتري ليس تطوراً في النوع الأدبي للحماسة كما يحب بعض المعاصرين أن يراه، بل على النقيض من ذلك ترى ستيتكيفيتش فيها انحرافاً عن الاختيار الأدبي التأويلي كما هو لدى أبي تمام في اتجاه ديوان المعاني—أي مجرد كتاب تعليمي أو دليل في الموضوعات الشعرية. وهذا واضح من مجرد النظر في عناوين أبواب حماسة البحتري.

إن مفهوم التقليد الأدبي من منظور أبي تمام مفهوم حيوي صرف. فأبو تمام، كما يتضح من العلاقات بين القصائد وترتيبها في الحماسة، لا يفهم الشعر من حيث هو صور ومعاني شعرية محدَّدة ومتمايزة، وإنما يفهمه من حيث هو نظام مولد للقيم والأفكار، يؤدي فيه مفهوم واحد أو صورة واحدة إلى أخرى على نحو مجازي وجدلي. إن عمليات التفكير القياسية والجدلية التي مكَّنتُ أبا تمام من أن يتلاعب بالصورة التقليدية والعناصر المعنوية وحتى البنيوية للقصيدة الكلاسيكية في إنتاج شعره نفسه قد مكَّنته أيضاً من أن يدرك ويعبّر في الحماسة عن شبكة أكثر غنى ورهافة تجمع بين أكثر الصور الشعرية تبايناً وأكثر أصوات الماضي العربي تنافراً في خطاب شعري وما وراء الشعري متكامل وممتع للعقول المدركة.

تعليقات حول الجزء الثالث (أبو تمام والحماسة)

حظيت حماسة أبي تمام ببعض التناول النقدي وقد أشارت المؤلفة في الكتاب إلى بعض هذا التناول وهو في معظمه إن لم يكن كُله بالإنجليزية. ونحن نستطيع أن نرصد خمس أو ست أطروحات أكاديمية بالعربية بين ١٩٧٣ و ١٩٨٨، بالإضافة إلى بعض الفصول المهمة، عن حماسة أبي تمام وتحقيقها ودراستها ومقارنتها بأشعاره أو بحماسة البحتري، أو مقارنة شعر أبي تمام نفسه بشعر البحتري.^{٧٠} ونكتفي هنا بنموذجين رئيسين: أطروحة عبد البديع عراق عن دواوين الحماسة، دراسة تاريخية وفنية (١٩٩٨)، وتاريخ الأطروحة (١٩٧٩)^{٧١}، وفصل مهم لمحمد العمري تعرض له بعد ذلك.

يشير عراق إلى البعد التاريخي القومي في جمع الحماسة قديماً والاهتمام البحثي بها حديثاً من حيث الضعف العربي أمام القوى الخارجية المنتهكة لكرامته.^{٧٢} كما يشير إلى أحد الأبعاد الاجتماعية-الاقتصادية في أشعار الحماسة من جهة علاقة الفقير بالغني من منظور الشعر العربي.^{٧٣} وهو على وعي بأن مفهوم الحماسة واسع المدى،

^{٧٠} انظر على سبيل المثال: محمد بركات حمدي، أبو تمام بين أشعاره وحماسته، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر (القاهرة)، كلية اللغة العربية، ١٩٧٣. ومن الواضح أن صاحب هذه الأطروحة على وعي نقدي كبير بالعلاقة بين شعر أبي تمام وحماسته، من خلال النقول التي يقتبسها منه عبد البديع عراق الذي سوف نشير إلى أطروحته في هامش تال، وانظر رشاد عبد النبي عبده، كتاب 'الحماسة' بين أبي تمام والبحتري: دراسة وتحليل وموازنة، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر (القاهرة)، كلية اللغة العربية، ١٩٨٤. وانظر قاسم مومني الموازنة بين أبي تمام والبحتري: تحليل ودراسة، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، والدار المغربية للنشر، ١٩٨٥.

^{٧١} عبد البديع محمد عراق، دواوين الحماسة، دراسة تاريخية وفنية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.

^{٧٢} عراق، دواوين الحماسة، ص ٥٥ وانظر ص ٥٥، حيث يشير إلى عودة ظاهرة المختارات الشعرية مع حركة النهضة الحديثة مثل مختارات البارودي، وانظر كذلك ص ٢١٣، وص ٢٧٤.

^{٧٣} عراق، دواوين الحماسة، ص ٩٥، كما يشير إلى الهدف الأخلاقي في حماسة البحتري، ص ٢٨٠، وفي حماسة ابن الشجري، ص ٣٩٥.

متعدد النواحي يحتتمل شعر الفخر والنجدة ووصف المعارك وغيرها ويجمع بين أبواب الحماسة، كما يشير إلى وعي المرزوقي وبعض المؤلفين العرب المعاصرين بهذا المفهوم. وهو يعمّم هذا على أصحاب الحماسات المختلفة من منظور السعة والشمول والتغليب.^{٧٤} ويثير عراق كذلك قضية تغيير نصوص الشعر عند أبي تمام في الحماسة ويورد إشارة المرزوقي إلى ذلك وامتداحه إياها، في مقابل العسكري الذي "لا يتهم" أبا تمام بهذا التغيير.^{٧٥}

ودراسة عراق دراسة جدية بشكل واضح وملاحظاته قيمة حول تكرار بعض القطع في حماسة أبي تمام، وتقطيع أوصال القصيدة عند البحتري في مقابل أبي تمام الذي كان أكثر أصحاب الحماسات في اختيار قصائد كاملة وأقلهم في اختيار الأبيات المفردة.^{٧٦} ومع ذلك فإن لعراق بعض الآراء التي تناقض ما ذهبت إليه ستيتكيفيتش وخصوصاً في كلامه عن حماسة البحتري. فهو يرى فيها تجديداً فنياً رائعاً، ولا يعيب على البحتري منهجه خالطاً بين ترتيب الاختيار على حسب معاني الشعر وكثرة أبواب حماسته، مستشهداً في ذلك بآراء بعض المعاصرين،^{٧٧} وكان قد رأى قبل ذلك بعدة صفحات أن الرغبة في التجديد ربما كانت أساس خطة البحتري في ترتيب أبواب حماسته، ومحاولة إضافة شيء إلى ما فعله أستاذه أبو تمام.^{٧٨}

وهكذا بالرغم من أن دراسة عراق تفتقد إلى الرؤية النقدية الكافية للتمييز بين دلالة مفهوم الحماسة من منظور أبي تمام والمرزوقي وابن الأثير من جهة ودلالة المفهوم نفسه من منظور البحتري، على العكس مما تراه مؤلفة الكتاب الراهن، فإنها تنبئ عن

^{٧٤} عراق، دواوين الحماسة، ص ١٢-٢٢، وص ٣٨٧، وص ١١٨-١٢٠، وانظر كذلك ص ١٦-٣٩، وص ٣٩٣ وص ٣٩٥.

^{٧٥} لاحظ كذلك أن ابن الأثير يرى بعداً إيجابية في طريقة أبي تمام في الاختيار والحذف، وقد أشار إلى ذلك عبده بدوي، انظر أبو تمام وقضية التجديد في الشعر، ص ٢٠٩-٢١١.

^{٧٦} عراق، دواوين الحماسة، ص ٤٠٢، وص ٤٠٤-٤٠٧.

^{٧٧} عراق، دواوين الحماسة، ص ٢٨٣، وص ٢٨٦-٢٨٧، والرأي هنا لعز الدين إسماعيل.

^{٧٨} عراق، دواوين الحماسة، ص ٢٧٣.

وعى بجوانب مهمة كثيرة في منهج دواوين الحماسة في الأدب العربي وبأبعاد اجتماعية وأخلاقية وراء هذه الدواوين.

والحقيقة أننا ينبغي أن نلاحظ هنا أن حماسة أبي تمام اقترنت بحقبة حضارية وثقافية وسياسية وأدبية مزدهرة في الحضارة العربية الإسلامية، كما أوضحت بجلاء سوزان ستيتكيفيتش في الكتاب الراهن. كذلك يمكن أن نلاحظ أن استحضر حماسه أبي تمام، ناهيك عن استحضر شعر أبي تمام نفسه (والمتنبى كذلك) ارتبط في الثقافة العربية بظروف حضارية وثقافية فكرية وأدبية وسياسية أقرب إلى أن تكون نقياً لحقبة أبي تمام، بداية من عصر المرزوقي والتبريزي وهما من أشهر شراح الحماسة في القرن الرابع وأوائل القرن الخامس للهجرة وحتى بدايات القرن العشرين الميلادي. وفي عبارة أخرى، ارتبط شعر أبي تمام واختيار الحماسة في أساسهما بلحظة حضارية فريدة وأصبح استحضرهما مألوفاً في لحظات حضارية متدهورة أو لحظات واعية بأهمية النهوض من جديد للحاق بالحضارة والماضي الذهبي. وسوف يلمس محمد العمري هذه المسألة بطريقته الخاصة بعد قليل.

يقترح محمد العمري، في فصله "البلاغة والاختيار الشعري (الحماسة نموذجاً)" (١٩٩٩)،^{٧٩} اقتراباً شديداً من اتجاه سوزان ستيتكيفيتش عندما يذكر أن كثيراً من الاختيارات الشعرية فشلت لعدم توفر أصحابها على رؤية نقدية ويعطي مثلاً على ذلك من حماسة البحتري التي لاقت إهمالاً شبه مطلق من حيث الشروح التي قامت عليها في مقابل أكثر من أربعين شرحاً لحماسة أبي تمام.^{٨٠} وهو يرى هنا أن

^{٧٩} محمد العمري، "البلاغة والاختيار الشعري (الحماسة نموذجاً)"، ضمن البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، الدار البيضاء وبيروت: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص ٦٤-٨٤، وهو يشير إلى نشر هذا المبحث سابقاً في المجلة العربية للثقافة (العدد ٢٤)، دون ذكر تاريخ النشر. وانظر هنا كذلك حسين محمد نقشة، حماسة أبي تمام وشروحها، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧. ويذهب نقشة إلى القول بأن أبا تمام لم يكن يعتمد في تأليف حماسته على كتاب مكتوب بل كان يعتمد على ذاكرته وعلى ما يتداعى إليها من أفكار متقاربة أو ارتباطات تجعله يأتي باختياراته من مثل قبيلة الشاعر أو ألفاظ الاختيار نفسه أو الحدث التاريخي وغير ذلك. انظر ص ١٧٩، و ١٨٥.

^{٨٠} العمري، "البلاغة والاختيار الشعري"، هامش ١، ص ٧٥.

مفهوم "النقد" ينطبق على مفهوم "الاختيار" أكثر مما ينطبق على العملية النظرية باعتبارها بناءً نسقيًا، معطياً مثلاً آخر من مقدمة المرزوقي التي كشفت عن وشائج القربى بين الاختيار والنظرية النقدية. كذلك يفرق العمري بين اختيار الرواية في الشعر والحديث النبوي الذي يقوم على:

التوثيق وتحقيق النصوص والاحتفاظ بها كما هي، أو كما يعتقد أنها هي، فهي تنطوي على موقف إيديولوجي من جهة المحافظة والتبعية، كما تنطوي على إجراء تقني له أدواته اللغوية وغير اللغوية... فالقيمة التاريخية للنصوص محرك أساسي لعمل الراوي... أما الاختيار فلا يهتم بكمال النصوص، بل بما تمثله من قيم فكرية وفنية مقولية، وهذه مفارقة، في الظاهر، سيزول لبسها بالنظر في عمل أبي تمام في الحماسة. ومعنى ذلك أن الاختيار الفني يكرس قيماً مشتركة بين نصوص... فصاحب الاختيار يعمم مقولات مثل الاستعارة والتجنيس والطباق والتشبيه وينفي النصوص التي لا تحتوي هذه المقولات... ويعتبر المرزوقي أحسن من كشف استراتيجيات المختارات خاصة في مقدمته لشرح الحماسة.^{٨١}

ومن الواضح هنا أن وجهة نظر العمري تتفق ووجهة نظر ستيتكيفيتش بخصوص الاختلاف المنهجي بين الرواية 'على الرجال' والكتابة 'على الأبواب'، إذا جاز التعبير، فيما يتصل بكل من الشعر والحديث النبوي في حقبة تاريخية مختلفة.

ويمضي العمري إلى بيان أثر الاختيار الفني في النقد ودوره المختلف عن دور الرواية في تأسيس النقد الأدبي العربي. كما يربط بين اختيار أبي تمام ومنهج الجاحظ في البيان والتبيين، ثم تفسير طريقة ابن المعتز في تأليف كتاب البديع. ويذكر أن عمل أبي تمام كان جزءاً من استراتيجية عامة لحركة ثقافية تجديدية هي حركة التأليف بالاختيار كان لها أثر كبير في توجيه الذوق الأدبي.^{٨٢}

ويقارن العمري بين البعد التعليمي عند الجاحظ وتكوين الملكة الفردية عند أبي تمام. فثمة فلسفة وسطية مستندة عند الجاحظ إلى الطبيعة والعقل والشرع انطلاقاً من

^{٨١} العمري، "البلاغة والاختيار الشعري"، ص ٧٠.

^{٨٢} العمري، "البلاغة والاختيار الشعري"، ص ٧٢، وص ٧٣.

مرجعية اعتزالية في المنزلة بين المنزلتين ومقولة العدل والعقلية الإقناعية، وتترجم عند أبي تمام في صورة تفاعلية أو تفعيلية بين الشكل والمضمون من جهة وبين المكونات الشعرية المختلفة من جهة ثانية.

هكذا يبحث العمري في المحتوى الإنساني لاختيار أبي تمام، ويقارن بين حماسة أبي تمام بوصفها مزاجية بين الموضوع والصورة وحماسة البحتري بوصفها مهتمة بالموضوع في المقام الأول.^{٨٣} ويرصد العمري كذلك اهتمام البحتري بالمعنى في بعده الديني والاجتماعي على حساب البعد الفكري والتصويري، في حين لم يمس حضور الوازع الديني في حماسة أبي تمام، حيث غاب منها شعر الخمر، القيمة الفنية الفكرية لها. وبذلك ابتعد أبو تمام عن المنحى الذي سيسير فيه ابن المعتز في فصول التماثيل، كما ابتعد عن التقريرية الوعظية التي وقع فيها البحتري في بعض اختياره.^{٨٤}

والعمري يلاحظ هنا أن إهمال العلاقة بين اختيار أبي تمام ومقدمة المرزوقي وملاحظاته التطبيقية هو الذي حال دون فهم مصطلحاته عن "شرف المعنى وصحته"، وما شاكل ذلك، فظلت مقدمة المرزوقي على هامش الدراسات النقدية والبلاغية. فالالتباس الموجود بين حضور الهم المنطقي والعمق الفكري في إطار أخلاقي يلابسه ولا يفارقه في كل الأغراض التي اختارها أبو تمام انتقل بنفس الملابس إلى صياغة المرزوقي فالتبست فيه معاني الصحة بالمعاني المعيارية الأخلاقية في صياغة بلاغية ملتبسة بطبعها كما يظهر من أغلب المصطلحات.^{٨٥}

إن الأسئلة التي أثارها اختيار الحماسة في ذهن شارحها المرزوقي أو في ذهن عصره، على حد تعبير العمري، أسئلة جوهرية، تُطرح في كل عصر حول ماهية

^{٨٣} العمري، "البلاغة والاختيار الشعري"، ص ٧٣-٧٥.

^{٨٤} العمري، "البلاغة والاختيار الشعري"، ص ٧٦، وص ٨١. يشير العمري هنا (هامش ٤، ص ٨١) إلى أن موضوع اختيار فصول التماثيل لابن المعتز هو الخمر والعنب وما يتصل بذلك، وسيكون لهذا المنحى تأثير في مفهوم الأدب في العصور اللاحقة.

^{٨٥} العمري، "البلاغة والاختيار الشعري"، ص ٨٢. ولاحظ مناقشة تالية أدناه عن عمود الشعر ومقدمة المرزوقي.

الخصوصية الأدبية، وعما يميز الشعر عن غيره، وعن اختلاف الناس في تلقيهم الأدب.^{٨٦} وكان العمري قال قبل ذلك بقليل إن الأمر كان يحتاج إلى مزيد من الوقت، وتراكم الأسئلة لكي تطرح القضية التي أثارها المرزوقي بمقدمته عن عمود الشعر؛ يعني وضع مقاييس لغوية (أي بلاغية) دقيقة للشعر تُعتمد في الاختيار والنقد، ونقد الاختيار والنقد، وهو ما سوف يقع مع الجرجاني في أسرار البلاغة.^{٨٧} وهو يعود في نهاية مقالته الشيقة ليؤكد أن هذه الأسئلة لم تكن لتذهب دون صدى، فيمكن اعتبار أسرار البلاغة للجرجاني محاولة للإجابة عن جانب جوهري منها، ويمكن رصد أسئلة المرزوقي في أسرار البلاغة، سواء في الاستراتيجية العامة (شروط الشاعرية)، أو في الحديث عن تفاصيل المقترحات النظرية حول الصدق والكذب وما إلى ذلك.^{٨٨} وتذكرنا هذه الملاحظة بأخرى شبيهة بها لمؤلفة الكتاب الراهن في كلامها عن القاضي الجرجاني وعبد القاهر الجرجاني (انظر هامش ٧ أعلاه).

يؤكد العمري أن الاختيار الشعري، ممثلاً في الحماسة، كان تمثيلاً لثقافة إنسانية تقوم على المثاقفة وتبادل التأثير، فهي ثقافة تفاعل وهي الثقافة نفسها التي عبر عنها الجاحظ في رصده الأنساق السيميائية والطبائع الإنسانية ومظاهر التعبير الكوني.^{٨٩} وهكذا كانت كتب الاختيار، إذن كما يذهب العمري وكما أثبتت سوزان ستيتكيفيتش في الكتاب الراهن، محرّكاً أول لطرح أسئلة جوهريّة في النقد العربي، أسئلة تصدت البلاغة لمناقشتها، ولكن في انفصال عن الحرية الشعرية أحياناً.^{٩٠}

^{٨٦} العمري، "البلاغة والاختيار الشعري"، ص ٨٤.

^{٨٧} العمري، "البلاغة والاختيار الشعري"، ص ٨٣.

^{٨٨} العمري، "البلاغة والاختيار الشعري"، ص ٨٤.

^{٨٩} العمري، "البلاغة والاختيار الشعري"، ص ٨١-٨٢.

^{٩٠} العمري، "البلاغة والاختيار الشعري"، ص ٨٤.

يمكن أن نجعل الملاحظات الأساسية التي يطرحها الكتاب الراهن في ضوء الدراسات السابقة واللاحقة التي عرضنا لها حتى الآن في الإشارة مرة أخرى إلى مفهوم البديع وما يتفرع عنه من حديث عن المذهب الكلامي وعمود الشعر، وخصوصاً أن ثمة مقالة مهمة عن عمود الشعر تستحق الوقوف عندها بشيء من التفصيل. كذلك سوف نشير إلى بعض النقاط الأخرى المهمة في الكتاب مع تعليق يسير.

أما بالنسبة إلى النقطة الأساسية هنا فقد لاحظنا أن مؤلفة الكتاب قد حققت إنجازاً نقدياً في الدرس الأدبي المعاصر لأبي تمام وشعره وحماسته وللعصر العباسي وذلك من خلال إعادة تعريف مفهوم البديع خارج مفهوم الزينة والشكل، واعتبار المذهب الكلامي مدخلاً مهماً لإدراك هذا المفهوم الجديد للبديع عند العرب قبل حقبة المحدثين في العصر العباسي وبعدهم وفي أثناء حقبتهم بالطبع. وقد رأينا أن معظم النقاد العرب المعاصرين لم يعنوا بإعادة النظر هذه في مفهوم البديع في المستوى النظري، كما لم يلتفتوا إلى المذهب الكلامي، باستثناء العمري والرحيلي، والأخير انطلق من قراءته لمقالة ستيتكيفيتش في الموضوع. ولكن هذا لا ينفي الإدراكات النقدية التي تلتقي عملياً مع مدخل ستيتكيفيتش عند النقاد الذين فهموا مأزق القدماء حول الموضوع وحاولوا تجاوزه من خلال النظريات النقدية الحديثة، وراحوا يحللون تلك الاستعارات المشكلة لدى أبي تمام عند القدماء ويكشفون سوء فهم القدماء لها، ويضيفون من عندهم تحليلاً لنماذج جديدة يؤكدون بها صحة منحى أبي تمام وأصالة شعره داخل التقليد الشعري العربي.

يبقى في هذا الإطار أن نعرض لمفهوم عمود الشعر الذي تناولته المؤلفة في السياق نفسه. وهنا يمكن أولاً أن أشير إلى تبصرات عز الدين إسماعيل النقدية عن عمود الشعر في عمل رائد ومبكر له، أعني الأسس الجمالية في النقد العربي (١٩٥٥).^١ ففي هذا الكتاب عرض المؤلف لمفهوم الأدب السائد عند العرب بأنه 'صنعة' وهي قديمة عند

^١ عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، عرض وتفسير ومقارنة، القاهرة: دار الفكر العربي،

العرب وتختلف عن 'التكلف'، وأن في شعر البحتري صنعة، وإن مالت إلى الألفاظ وليس إلى المعاني. كذلك يربط المؤلف بين الجاحظ ناظراً إلى الحديث النبوي في البيان والتبيين ومدحه للكلام الحسن من جهة شرف المعنى وامتداد ذلك إلى الكلام عن الشعر لدى المرزوقي وغيره، واتصال هذا 'الشرف' بالقيمة الأخلاقية والإنسانية للشعر من منظور أبي تمام في شعره واختياراته.

وقد أوضح إسماعيل، في السياق نفسه، اتصال مفهوم البديع عند الجاحظ (الذي كان يعني عنده المثل السائ)، وأنه من عناصر الصناعة الشعرية القديمة. ومن ثم تطرّق إلى الوقوف على مفهوم المرزوقي في مقدمة شرح الحماسة للطبع والصناعة والتداخل الشديد بينهما، مما يعني أن أبا تمام كان يأخذ بالصناعة المعنوية والصناعة اللفظية، في حين كان البحتري يأخذ نفسه بالصناعة اللفظية فحسب. فـ'مذهب الصناعة هو الذي كان سائداً في الشعر العربي على تفاوت بين الناس في الأخذ بهذا المفهوم، ولم يبق لما سُمّي بالطبع إلا مجال محدود'.^{٩٢}

فهذه التبصرات المبكرة تلتقي في جوهرها مع التفكير النقدي عند نقاد لاحقين أشرنا إليهم في هذه المقدمة المطولة، وقد أعطوا هذه 'الحقائق' النقدية التي التفت إليها إسماعيل قيمتها الملائمة في أعمالهم. ولا يشوب اجتهاد إسماعيل سوى تلك المقارنة التي يعقدها، في فصل آخر من كتابه، بين المفهوم الغربي المعاصر للشعر، كما صاغه أحد الكتاب الغربيين في نهاية الأربعينات من القرن العشرين، وعمود الشعر العربي في صياغته الأخيرة عند المرزوقي. فهذه التبصرات النقدية اللافتة في 'عرض' النظرية الجمالية عند العرب وصدائها في النقد الأدبي أكثر عمقاً في رأينا من 'مقارنة' بين طبيعة شعر عربي كلاسيكي وشعر غربي حديث، حتى لو كانت هذه المقارنة مقصوداً منها لفت الانتباه إلى التجربة الشعرية العربية الحديثة في بداياتها المعروفة.^{٩٣}

^{٩٢} إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، ص ١٣٣. وانظر هذا الفصل كله، ص ١٠٩-١٤٤.

^{٩٣} انظر إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، ص ٢٩١-٣١٨. وانظر كذلك ص ٢٠٦ حيث يشير المؤلف إلى قيد البيت والقافية في الشعر العربي الكلاسيكي، مقتبساً نصاً عن البهيتي، على نحو ما أشرنا في بداية هذه المقدمة. وقد ذكرنا هنا مسألة وحدة القصيدة عند الشعراء والنقاد قديماً وحديثاً أكثر من مرة. وتعليقنا على هذه

ينتهي مصطفى الجوزو في بحث له إلى وجود نظريتين عن عمود الشعر العربي.^{٥٩} وهو في ثنايا بحثه يصل إلى أن عمود الشعر من منظور الآمدي يبدو غريباً عن المثل العليا للشعر العباسي؛ ويكاد الباحثري أن يكون، استنتاجاً، هو التقليدي الوحيد بين كبار شعراء عصره؛ فهو استثناء على القاعدة، وبالتالي لا ينطبق عمود الشعر إلا على الجاهليين والإسلاميين ومتوسطي العباسيين ومغموريهم، حسب أمثلة الآمدي، مما يصور مقدار الميل إلى التجديد الشعري سواء في المعاني أو الصور.^{٦٠} ويرى الجوزو أن القاضي الجرجاني أعاد صياغة عمود الشعر مستثنياً من عناصره البديع والبيان، وهو ما فعله الآمدي قبله، لكنه يعترف باستقلال الجرجاني بكثير من الآراء عن الآمدي، وذلك في اختيار الشعراء المثلين لعمود الشعر. فالآمدي لا يسمي أحداً من القدماء ويكتفي بثلاثة شعراء والباحثري من المحدثين، أتباع منهج أولئك القدماء. أما الجرجاني فعرض لعدد من المطبوعين كلهم من الأمويين، بالإضافة لشاعر بدوي إسلامي هو الصمة القشيري دون أن يسميه ولكن أورد له شعراً، بالإضافة إلى الباحثري الوحيد من العباسيين الذي ذكره الجرجاني مع هؤلاء الشعراء المطبوعين. ولم يَبْنِ

المسألة باختصار شديد يتخلص في أننا ينبغي أن نفرق بين وعي الشاعر بوحدة عمله ووعي الناقد بهذه الوحدة، كما نفرق بين عصر الشاعر وطبيعة الشعر في عصره وعصور أخرى، وخصوصاً بين العصر الشفوي في مقابل العصر الكتابي، كما أشارت مؤلفة الكتاب الراحل في أكثر من موضع من كتابها. ونحن نرى أن القصيدة عند العرب قديماً وحديثاً كانت تتمتع بوحدة خاصة بها، يمكن تبينها بالدراسة والتحليل في ضوء عناصر متعددة. ولكن القول بالتفكك وعدم الوحدة وسيطرة البيت والقافية بهذا الشكل عند النقاد المعاصرين كان منطلقاً من الإحساس المعاصر بأهمية التغيير والتطور ومواكبة الشعر الغربي، وأحياناً كان اتباعاً لبعض الآراء المتخلفة عن الشعر العربي لدى بعض العرب والمستشرقين من مؤرخي الأدب وليس من نقاد الشعر. ولعل أوضح دليل على هذا هو أننا لا نستطيع أن نقول إن نصف قرن من الشعر العربي الجديد قد جعلنا نغير من رأينا في القصيدة 'القديمة'، إن لم يكن قد زادنا تمسكاً بها، لا لأنها 'قديمة' بل لأنها 'حديث' في شعريتها. فالقدم والحداثة مسألة نسبية، ولا ترتبط بشكل فني معين بقدر ما ترتبط بقدرة هذا الشكل على استثارة العقل والقلب معاً.

“مصطفى الجوزو، ‘مفهوم عمود الشعر العربي’، في نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية) ٢ نظريات تأسيسية ومفاهيم ومصطلحات، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢، ص ٤٥-١٠١. وهو يشير هنا إلى أن هذا الفصل منشور في إحدى الدوريات في ١٩٩٠-١٩٩١، بعنوان ‘نظريتا عمود الشعر العربي’.”

“الجوزو، نظريات الشعر، ص ٥٩.

الجرجاني نظرية عمود الشعر على المتنبي كما فعل الآمدي مع البحتري، لكنه أوحى في الوقت نفسه أن معظم شعره يستجيب لمقتضيات ذلك العمود. ويخلص الجوزو إلى القول: "فكان الجرجاني، بذلك أدنى إلى المحافظة، وإلى الربط الصريح بين زمن الاستشهاد اللغوي وعمود الشعر عبر شعراء مسمين، بينما بدا الآمدي ضعيف الربط بين الأمرين، لأنه عقد بينهما بجامع عام غير محدود هو زمن الجاهلية والإسلام، من غير تسمية أي شخصية قديمة."^{٦٦} فتسمية البحتري عند الجرجاني جاءت بسبب ظرفي هو أن اسمه كان أساسياً في النقاش حول الموضوع عند الآمدي والجرجاني من بعده، ومن هنا ترك ذكر المتنبي في هذا المقام، وقد تحاشى الجرجاني ذكر جاهليين في سياق عمود الشعر، كما أن ذكره البحتري أعفاه من ذكر عباسيين آخرين من أواسط الشعراء على نحو ما فعل الآمدي. وهذا يعني أن الشعر الجاهلي ومعظم الشعر العباسي لم يدخل ضمن نظرية عمود الشعر كما تصورها الآمدي والجرجاني مع بعض الاختلافات حول تفضيل الجرجاني لشعر الغزل ضمن عمود الشعر دون الأغراض التقليدية الأخرى مثل الوقوف على الأطلال. وكلاهما يميل إلى الشعر البدوي إلا في شعر الغزل الذي يجمع فيه الجرجاني بين البدوي والحضري. والنتيجة كما يقول الجوزو أن الجرجاني مكمل للآمدي، وإن اختلفا في بعض النواحي.

أما نظرية المرزوقي في عمود الشعر فتحدد، كما يقول الجوزو في ميله إلى شعر المعاني وفي وضعه معايير لعمود الشعر.^{٦٧} فالمرزوقي يتوسّع في الكلام عن أصحاب المعاني من الشعراء، (وهي الفئة التي يصفها بأنها تطلب أن يفيد المتلقي من آثار العقل، أي من المعاني)، مركزاً على صفات جدّ قريبة مما قيل في محاسن شعر أبي تمام، معلناً أن معرفة عمود الشعر عند العرب يقتضيها التمييز بين قديم الصنعة وطريفها، وقديم نظام القريض وحديثه، وتعرّف مواطن الاختيار والتزييف، والفرق بين المصنوع والمطبوع، وفضيلة السمع على الصعب. وقد أوضح الجرجاني نفسه أن أبا تمام هو قدوة أهل

^{٦٦} الجوزو، نظريات الشعر، ص ٧٥-٧٦.

^{٦٧} الجوزو، نظريات الشعر، ص ٧٨.

البديع. وهذا يؤدي، كما يقول الجوزو، إلى أن عمود الشعر عند المرزوقي هو عمود شعر أبي تمام نفسه، وهو شعر معان، كما أنه لا يفصل بين كلامه عن أصحاب المعاني وبين عرضه لعمود الشعر إلا بما يُعدُّ صلةً بينهما.^{٩٨}

والجوزو يرى أن قواعد المرزوقي لعمود الشعر جد مشابهة لما جاء به الجرجاني مع الاختصار واختلاف الترتيب قليلاً. أما العنصر الجديد الذي جاء به المرزوقي فهو "التحام أجزاء النظم والتثامها على تخير من لذيذ الوزن." "وذلك يدل على عناية خاصة بوحدة القصيدة وموسيقاها، مع غموض في معنى 'الذيذ'." "ولكن هذا لا يعني أن الكلام على وحدة القصيدة غير متناول لدى النقاد العرب قبل المرزوقي، فابن طباطبا تناوله قبله بقرن من الزمن، كما هو الأمر في عنصر المناسبة والمشكلة بين المستعار والمستعار له واللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما.

^{٩٨} الجوزو، نظريات الشعر، ص ٧٩.

^{٩٩} الجوزو، نظريات الشعر، ص ٨٠. وانظر هنا مقالة للجوزو عن مفهوم "اللذة" عند ابن طباطبا والقاضي الجرجاني وابن سينا وعبد القاهر وابن رشد مقارنة مع مفهوم أرسطو، كما يشير إلى وردزورث ومصطفى صادق الرافعي، انظر ص ٢٠٩-٢١٧. وبطبيعة الحال نذكر اهتمام النقد المعاصر بمفهوم "اللذة" أو "المتعة" وأشهر الأمثلة هو رولان بارت في كتابه لذة النص (١٩٧٣)، وهو مفهوم مبني عنده على تفرقة المعروفة بين النص القابل للقراءة والنص القابل للكتابة، وعلى فكرته الجوهرية عن الكتابة أو النصية، كما أنه مفهوم يقع في قلب تناقض أساسي عند بارت بين "اللذة" و"المتعة" أو "الشهوة"، مما ينتهي ببعض الباحثين إلى القول بأن ليس شئ "أطروحة" عن لذة النص ممكنة. انظر فرانسيس زيشي، "اللذة/المتعة"، :

Francis Zichy, "Pleasure/bliss," in Makaryk, Irena R. Ed., *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. (Toronto: University of Toronto Press, 1995), pp. 607-08.

وقد أشار المرزوقي إلى أن الفرق بين ديوان أبي تمام وحماسته هو فرق بين الشهوة والذوق/الاستجادة، وقد أوردت المؤلفة هذا في الفصل الحادي عشر واعتضت عليه ضمن تأويلها لشعر أبي تمام وحماسته. وكان عز الدين إسماعيل قد أشار، في صدد مقارنته بين عمود الشعر عند المرزوقي وعند الشاعر الأمريكي المعاصر دونالد ستوفر، إلى عدم جدوى الفكرة العربية التي تربط بين أوزان بعينها وأغراض شعرية محددة، وأن عبارة المرزوقي "لذيذ الوزن" في أحد قواعد عمود الشعر لديه صدى لتلك الفكرة، وهو يرفض هذه الفكرة ويرى أن الإيقاع هو المهم في هذا السياق، وليس الوزن، انظر الأسس الجمالية، ص ٣١٥-٣١٧. والمهم أن ندرك هنا أن القدماء لم يقصدوا في كلامهم عن وحدة القصيدة ما نسميه في العصور الحديثة الوحدة العضوية أو الوحدة الموضوعية بل غالباً ما كانوا يقصدوا الوحدة ذات الطابع الأسلوبية.

ويخلص الجوزو هنا إلى أن المرزوقي أهمل عنصر 'البداهة' في عمود الشعر، وأنه عدّ سيرورة الشعر نتيجة لا عنصراً أساسياً، كأنما أراد أن يؤكد أن الشعر صناعة بيانية موسيقية غير مرتجلة، تتسم بروعة المعنى وبالوحدة التأليفية في مقابل الرواية الشفوية للشعر التي لم تعدّ سيدة الموقف في أيام المرزوقي حيث سادت حضارة عباسية لا تعترف على الأرجح بمزية البديهة والارتجال.^{١١٠} ويرى الجوزو أن مقدمة المرزوقي عن عمود الشعر كانت بمثابة الرد على من قدموا البحتري وأسلوبه، وذهبوا أسلوب أبي تمام واستنكروه. وقد أوحى المرزوقي بأن مثاله الأعلى في الشعر وعموده هو أبو تمام، لكنه لم يصرح بهذا، ولم يسمّ أحداً من القدماء والمحدثين ممثلاً لعمود الشعر، خلافاً للآمدي، وإلى حد ما، للقاضي الجرجاني.^{١١١}

المهم هنا هو أن الجوزو يعي تماماً أن موقف المرزوقي يُعدّ تفضيلاً للحياة الحضرية التي تقوم على الكتابة إلى حد ما، كما يُعدّ انفتاحاً على الفكر الدخيل وربما شاهداً عليه، أيام عنيت الحواضر العباسية والأندلسية بالصناعة والمنطق والتفلسف، ويعد كذلك إكمالاً للمنهج نفسه الذي شرعه أبو الفرج الأصفهاني حين كاد يبرأ من الفحولة ويسمها بالجاهلية والبداوة.^{١١٢} فمثل حركة تطوير مهمة في الأدب العربي، وسار على نهجه عديد من الأدباء والنقاد، وبدا مضاداً للفكر التقليدي الذي يجعل البداوة مثلاً أعلى، ويجعل القديم مناط التقديم. ويضيف الجوزو هنا أن المرزوقي أضاف إلى سابقه وضع معايير عامة لكل قاعدة من قواعد عمود الشعر ولكنه يرى أنه أخذ هذه المعايير من السابقين عليه وخصوصاً ابن طباطبا. ومع ذلك فإن كثيراً من معاييرهم، كما

^{١١٠} الجوزو، نظريات الشعر، ص ٨٦. وانظر ص ٦٩-٧١ حيث فقرة أساسية عن 'البديهة والارتجال' حيث يشير إلى عبارة الجاحظ، 'كل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال. وكأنه إلهام'، كما يشير إلى أن القاضي الجرجاني يربط البديهة والارتجال بأمية العرب وعصرهم البدائي: عصر الرواية الشفهية والارتجال، وهي أمية ألصق بالأعراب لا بالعرب جميعاً، كما يقول الجوزو مستشهداً بذي الرمة البدوي، وإنكاره معرفته بالكتابة.

^{١١١} الجوزو، نظريات الشعر، ص ٨٦-٨٧.

^{١١٢} انظر هنا الجوزو، نظريات الشعر، ص ٢٢-٢٣، ضمن فصل له بعنوان 'مفهوم الفحولة في الشعر العربي'، وهو يكشف هنا عن بعض اللبس في فهم الأصفهاني للفحولة وعلاقة البداوة بها.

يقول الجوزو، يقوم على مذهب الصناعة غير العفوية ولا غرو فهو معجب بأبي تمام، كما أن من معايير ما يبدو موجهاً إلى الناقد، ومنها ما يبدو موجهاً إلى الشاعر، وكأن المرزوقي يركز على تلك المرحلة التي يصبح فيها الشاعر أشبه بالناقد لشعره، يعيد النظر فيه وينقحه.^{١٠٣}

فـ“ مفهوم عمود الشعر العربي، ” طبقاً للجوزو في خلاصته :

قد سار في اتجاهين: اتجاه يلتزم أسلوب الشعراء القدماء والأعراب، ويُعدّ أساساً للكلاسيكية العربية المحافظة، وآخر يلتزم أسلوب القدماء ومقاييسهم لكنه يبتعد عن البداوة وينفتح على المحدثين وعلى الفكر الدخيل، ويعدّ أساساً للكلاسيكية العربية المحدثّة في العصر العباسي، إذا جاز القول؛ علماً بأن واضح قواعد الاتجاه الأول، أي القاضي الجرجاني، لم يبخل المحدثين حقهم، بل كاد ينحاز إليهم داعياً إلى التناسب بين الشعر والعصر والبيئة، وكاد يُحِلُّ رشاقة اللفظ محل الجزالة. فلا ينبغي أن نظن، إذن، أن المقصود بعمود البداوة الذي دعا إليه هو الحوشية وغرابة الألفاظ، ولا وصف البید وما فيها، بل هو عفوية البدوي في التعبير وبعده من التفلسف، وقربه من الارتجال والبدیة، خلافاً للاتجاه الآخر الذي يعول على شعر المعاني والتفلسف، ويتجاهل البداة والارتجال. أي أن الاتجاه الأول يُعدّ امتداداً لمذهب العفوية في الشعر القديم الذي قد يكون من رواده عنتره وعمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة، وأن الاتجاه الثاني امتداد لمذهب الصنعة الذي قد يكون من رواده زهير بن أبي سلمى وطفيل الغنوي والحطيئة، ولا سيما أن بعض شعراء المذهب الثاني هم أصحاب المعاني، وكذلك أبو تمام الذي أسست على شعره، في ما يبدو، نظرية عمود الشعر في اتجاهها الثاني، وإن كان هذا الاتجاه قد استفاد من الاتجاه الأول استفادة ظاهرة جداً، كما استفاد من تطور المفاهيم النقدية العربية حتى أيام المرزوقي، حتى وجدنا هذا الناقد يرث ابن طباطبا والقاضي الجرجاني، وذلك أكبر إرثه، ثم أتته مواريث بعيدة من الجاحظ وقدامة بن جعفر وغيرهما. على أن القاضي الجرجاني نفسه كان وارث الآمدي فانتقل منه إلى سائر من تكلم في عمود الشعر، باستثناء الدائرين في الدائرة الأرسطية، وربما ابن خلدون.^{١٠٤}

^{١٠٣} الجوزو، نظريات الشعر، ص ٨٧-٩٧.

^{١٠٤} الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٠٠-١٠١.

نلاحظ هنا أن الجوزو اقترح فهماً خاصاً لمفهوم عمود الشعر ومدى أهميته في تفسير بعض المشكلات النقدية الحاسمة في النقد العربي الكلاسيكي. وهو فهم دقيق ويستحق أخذه في الحسبان لأنه يزيل اللبس مبدئياً عن المفارقة بين صياغة المرزوقي لعمود الشعر وسريان هذه الصياغة في النقد العربي بوصفها ممثلة لوجهة النظر المتحفظة من ناحية وبين كون المرزوقي على وعي بشعرية أبي تمام وشعرية الحماسة من منظور أدبي وثقافي يتجاوز تلك الواجهة المتحفظة بصورة واضحة.

من الأشياء المهمة في هذا الكتاب الذي نترجمه ونقدم له، بالإضافة إلى ما سبق، التفات المؤلف إلى السياق التاريخي والثقافي في بحث الموضوع وما يتفرع عنه من الوعي بالتقابل بين عصر الشفوية وعصر الكتابية، وقد استثمرت المؤلف هذا التقابل لتربط بين عملية جمع الشعر القديم وروايته وعملية جمع الحديث الشريف وروايته، ثم تدوينه على أساس الرواة والسند من جهة وعملية تدوين كل من الشعر والحديث في مرحلة تالية بطريقة 'المصنف' في أبواب بعينها. وقد أخذت المؤلف على النقاد العرب عدم التفاتهم إلى هذه النقطة في معالجة الموضوع. ولا شك أن المؤلف تقصد أن هؤلاء النقاد لم يتوفر لديهم الوعي النظري الكافي بالتقابل بين عصر الرواية وعصر الكتابة والانتقال من الأول إلى الآخر، مع وعيهم بهذا التقابل والانتقال وعياً تاريخياً، وأن لذلك تأثيراً مؤكداً على اختلاف الطريقة الشعرية الجاهلية عن الطريقة العباسية. وقد أشرنا إلى هذا أثناء عرضنا لنماذج من كتابات هؤلاء النقاد في ثنايا المقالة الراهنة. والقاعدة التي أعتقد فيها اعتقاداً جازماً في هذا السياق هي مقولة نقلتها عن فرديناند دي سوسير في مقام آخر، تقول: "إن اكتشاف حقيقة ما أيسر بكثير من إعطائها القيمة الملائمة لها."

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن تبني المؤلف لهذا المدخل المبني على جهود هافلوك وأونج في تفسير الشعر العباسي الكتابي المحدث على خلفية الشعر الجاهلي الشفوي قد دخل إلى الكتاب (١٩٩١) بعد مرحلة الأطروحة (١٩٨١)، فأعمال هافلوك وأونج المهمة صدرت بعد ١٩٨١ على نحو ما يتضح من ببليوجرافيا الكتاب. والحقيقة أن تبني المؤلف لهذا المدخل يضيف على الكتاب تماسكاً أكثر بموازرة المداخل الأخرى

الأساسية التي انطلقت منها. ويبدو العمل من هذا المنظور مندرجاً ضمن النقد الثقافي دون أن يصرّح بذلك بالضرورة.

ثمة نقطتان أساسيتان تتصلان بالجزء الثاني من الكتاب: الأولى تختص بالمادة التاريخية التي اقتبستها المؤلفة من الطبري وغيره في أثناء تحليل قصائد أبي تمام الخمس، والأخرى تختص ببعض الأحكام المستنبطة من هذه المادة التاريخية نفسها في مقابل ما يمكن استنباطه من التحليل النقدي للقصائد نفسها. وبطبيعة الحال فإن التناقضات بين ما هو تاريخي وما هو شعري يحتاج إلى أن يُلاحظ ويُعنى به في سبيل تدعيم التحليل المقدم للقصائد. وفيما عدا ذلك قد تبدو المادة التاريخية المقتبسة حول مناسبة القصيدة وبعض الحوادث والشخصيات التي ورد ذكرها فيها أطول من اللازم نسبياً، ومع ذلك فربما كان سبب ذلك هو أن القارئ الغربي (الذي كُتبَ في سياقه العمل نفسه) يحتاج إلى كل المعلومات التاريخية اللازمة حتى يمكنه تقدير التأويل النقدي للنصوص الشعرية المتصلة بهذه المعلومات، دون أن يعني هذا بالضرورة تحكيم هذه المعلومات في توجيه النص الشعري. فالتأويل النقدي هنا مبني بصورة أساسية على فهم خاص للبديع وللخيال الشعري وللبنية الطقوسية للقصيدة. ولذلك فإن المعلومات التاريخية تأتي في الدرجة الثانية من الأهمية وتقتصر قيمتها على توضيح بعض الأسماء والحوادث، أو على المقارنة بينها وبين طريقة الشاعر في إيرادها في القصيدة، أو تأويله إياها تأويلاً شعرياً.

ومثال على ذلك ما ذكرته المؤلفة حول طريقة أبي تمام في وصف فتح عمورية في القصيدة البائية وما أشارت إليه في الوقت نفسه من أن المدينة فتحت بالغدر والخيانة بناء على معلومات تاريخية وردت لدى الطبري وبعض المؤرخين الغربيين والسريان. والواقع أن المؤلفة تذكر في الفصل الثامن الذي تحلل فيه قصيدة عمورية، وبناء على نصوص من الطبري ومن ميخائيل السرياني وغيرهما أن مدينة عمورية كانت حقاً هدفاً مناسباً للانتقام المسلمين من الروم بسبب ما ارتكبه تيوفيل صاحب الروم بأهل زبطرة وملطية من المسلمين وحصونهم.

وقد حللت المؤلفة قصيدة أبي تمام على أساس ما ذكرته في بداية الفصل من "أن ملخصاً للروايات التاريخية عن غزوة عمورية سوف يشرح لنا اختيار أبي تمام للاستعارة المهيمنة في القصيدة—المفهوم القبلي الجاهلي للثأر بنموذجه النمطي عن التضحية، واستخدامه الموتيفات الشعرية الوصفية التقليدية—ومن ثم يفسر لنا التجسيد الأنثوي للمدينة والصورة الشعرية الذكورية للجيش الغازية." وقد عدلت المؤلفة بعض العبارات في بداية الفصل ونهايته وخصوصاً تلك المتصلة بمسألة "الخيانة والغدر" في فتح عمورية بناء على مناقشتي معها حول الانطباع السلبي الذي يمكن أن تثيره هذه العبارات، على الرغم من ورودها في مصادر عربية موثقة مثل تاريخ الطبري، في مقابل العمل الإيجابي في تحليل القصيدة نفسها، وهو ما يحمد للمؤلفة ويكشف عن مصداقية حقيقية في الوصول إلى عقل القارئ العربي ووجدانه.

أما بالنسبة إلى الجزء الثالث فأود أن أعلق على نقطة قد تبدو أيضاً ذات حساسية خاصة؛ أي تلك التي تربط فيها المؤلفة بين طريقة جمع الشعر وجمع الحديث الشريف من طريقة 'على الرجال' إلى طريقة 'على الأبواب'، ودلالة ذلك بالنسبة إلى فكرة المسلمين عن أنفسهم في القرن الثالث الهجري. فما ذهبت المؤلفة إليه هنا ذهب إليه كذلك بعض المؤلفين العرب، على نحو ما رأينا عند محمد العمري وغيره من نقاد الأدب العربي. وخلاصة الرأي هنا هو أن التصور الذي يشكله أهل حقبة تاريخية ما عن أنفسهم أو عن ماضيهم الثقافي والديني قد يكون مناقضاً تاريخياً أو قيمياً للحقبة الأساس التي تعد أصل ذلك الماضي، لكن هذا التصور لا بد بطبيعة الحال من أن يكون تصوراً مختلفاً عن تصور أهل الحقبة الأصل لأنفسهم أو تصور الحقب الأخرى كذلك نظراً لاختلاف الظروف والمطالب في كل حقبة. إننا نتكلم اللغة نفسها التي كان أجدادنا يتكلمون بها منذ أكثر من ألف وخمسمائة سنة ولكننا لا نستطيع أن نتصور أننا نتحدث أو نفكر أو نشعر كما كان أولئك الأجداد يتحدثون ويفكرون ويشعرون. فكل عصر له طبيعته وذوقه وروحه ومطالبه ولغته، وكل جيل يطور تراثه حسب مقتضيات

العصر ولا تجعّد في الزمن.^{١٠٠} وقد أعطت المؤلفة نفسها تأويلين مختلفين لجمع الحديث في شكل المصنف: الأول بوصفه تعبيراً عن وجهة نظر أصحاب المصنفات عن أنفسهم وعن عصرهم، والآخر بوصفه ترتيباً آلياً للموضوعات وذلك عندما ربطته بترتيب الباحثين لحماسته، فهي معنية في المقام الأول بالجانب الإيجابي والجانب السلبي من العلاقة بالموضوع (التراث بمعناه العام والخاص)، وهو الاتجاه نفسه الذي نجده عند العمري وإسماعيل وغيرهما كثيرين. ولعلنا نعيد مرة أخرى تأكيد المؤلفة في هذا السياق

^{١٠٠} أنقل هنا هامشاً مطوّلاً في كتاب لي، الشعرية الثقافية، يتصل بهذه النقطة: "أستمعت (في مايو ٢٠٠٠) ... إلى محاضرة بعنوان "التراث وموقفنا منه وكيفية تعاملنا معه"، لأستاذي عز الدين إسماعيل في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بمناسبة فوزه بجائزة الملك فيصل العالمية في النقد. والمهم لنا في هذه المحاضرة هو تركيز صاحبها على 'الوعي بالتراث' من حيث هو الحضور الواضح الحيوي للشيء موضوع الوعي، وهو حضور ينمو في أطراف على مستوى الفرد والجماعة بسبب من طبيعته الحيوية المتحركة الحية المتناصلة التي قد تنتهي إلى المغايرة والتناقض مع التراث في مستواه الساكن 'العقيم'. فالتراث ليس مجرد الحضور في الذاكرة، وبالتالي يكون وعي الشاعر أو الفنان مثلاً من هذا المنظور للتراث هو تجربة كل شاعر وكل فنان على حدة وهو غير منقسم عن وعيه بالتاريخ في حاضره ومستقبله. ومن خلال هذا الوعي تتحقق الصيرورة للشاعر والقارئ على السواء. انظر حسن البنا عز الدين، الشعرية والثقافة: مفهوم الوعي الكتابي وملاحمه في الشعر العربي القديم، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣، ص ٧٣-٧٤، هامش ١١.

و... اطلعت ... على مقالة صغيرة لطيفة لعبد السلام بنعيد العالي بعنوان "في الأثر"، بجريدة الحياة، العدد ١٤١٧١، السبت ٥ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٢، صفحة "أفكار"، ... ومجمل المقالة يتفق مع طرح أستاذي السابق مع إضفاء الكاتب على مفهوم 'الأثر'، مستعيناً بهايدير ومفهوم للزمن، ما كان يريد أستاذنا أن يضيفه على مفهوم 'التراث' من حيث علاقتنا بالماضي والحاضر. ينهي الكاتب مقاله بالقول "إن مفهوم الأثر يوضح لنا أن الماضي لا ينفك عن المضي مثلما أن الحاضر ما يفتأ يحضر. وهو يمكننا، في الوقت ذاته، من الاتصال والانفصال معاً. إنه يسمح لنا بتملك التراث والانفتاح على الحداثة. أو قل إنه يجعلنا ندرك أن كل تحديث تملك للتراث، وأن كل انفصال اتصال وكل إحياء دفن جديد." انظر مقالة عز الدين إسماعيل، "قراءة لموقفنا من التراث"، في آفاق معرفية في الإبداع والنقد والأدب والشعر، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ٢٠٠٣، ص ١٤٥-١٦٠. وفي السياق نفسه نشير إلى تبصرات طه حسين النقدية حول القرن الثالث وحول أبي تمام وشعره التي أوردناها في بداية تعليقنا على الكتاب الراهن. إن هذه التبصرات تحيل كذلك إلى علاقتنا بالماضي الأدبي وقدرتنا على رؤيته على نحو قد لا يكون القدماء أنفسهم قادرين عليه.

أن التمييز في المبدأين في جمع الحديث وجمع الشعر ليس تمييزاً مطلقاً وإنما هو تمييز في الاتجاه أو القصد في الجمع والاختيار بصفة عامة.

وبعد فإن اسم أبي تمام لا يخطرُ على بال أحدٍ منّا أو يطرُق سَمْعُهُ أو تلحظه عَيْنُهُ دون أن يتذكر قصيدته البائية في فتح عمورية، وأخرى في وصف الربيع، وأبياتاً معروفة عن الحب الأول وغيرها عن التجدد في الاغتراب. وفوق ذلك، لكل مُحِبٍّ للشعر العربي قصة مع أبي تمام بشكل أو بآخر. وقصتي مع أبي تمام يمكن اختصارها في مقطوعتين أخريين من شعره، قرأت أولها منذ زمن جد بعيد وأعجبت بها أيما إعجاب وهي مقطوعة من حماسة أبي تمام تنسب إلى سعد بن ناشب المازني:^{١٦}

سَأَغْسِلُ عَنِّي الْعَارَ بِالسِّيفِ جَالِباً عَلَيَّ قِضَاءَ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِباً

ومنها هذا البيت كذلك الذي أحب الصورة الشعرية في الشطر الأول منه:

إِذَا هُمْ أَلْقَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عَزْمَهُ وَنَكَبَ عَنْ ذِكْرِ الْعَوَاقِبِ جَانِباً

وكنيت أحفظها وأرددها لنفسى ولا أعرف ما الذي يسحرني بها على حداثة سني آنئذ. وأظن أن الدكتورة سوزان ستيتكليفيتش قد كشفت بعض جوانب هذه الجاذبية لمقطوعة المازني في هذا الكتاب أوردتها وعلقت عليها في الجزء الثالث.

أما المقطوعة الأخرى لأبي تمام فهي تقوم بنفسها في الجزء الرابع من ديوانه وعادة ما يقتبس البيتان الأخيران في سياق الطيف والخيال:^{١٧}

١. شَدَّ مَا اسْتَنْزَلَتْكَ عَنْ رَبِّكَ الْأَظْهَانُ حَتَّى اسْتَهْلَ دَمْعُ الْغَزَالِ

٢. أَيْ حُسْنٍ فِي الذَاهِبِينَ تَوَلَّى وَجَمَالٍ عَلَى ظُهُورِ الْجِمَالِ؟!

٣. وَدَلَالٍ مُخَيَّمٍ فِي ثَرَى الْخَيْمِ وَحِجْلٍ مُغَيَّبٍ فِي الْحِجَالِ!

٤. وَمَهْأً مِنْ مَهَا الْخُدُورِ وَآجاً لِي ظِبَاءٍ يُسْرِعْنَ فِي الْآجَالِ!

^{١٦} أحمد بن محمد المرزوقي، شرح ديوان الحماسة. تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط٢، ج١ القاهرة:

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٧-١٩٦٨، القصيدة رقم ١٠، ٦٧-٧٤.

^{١٧} أبو تمام، ديوانه بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، ط٣، مج٤، القاهرة: دار المعارف

بمصر، د. ت، ص ٢٥٩.

٥. عَادَكَ الزَّوْرُ لَيْلَةَ الرَّمْلِ مِنْ رَمْلَةٍ بَيْنَ الْحِمَى وَبَيْنَ الْمِطَالِ

٦. نَمَ فَمَا زَارَكَ الْخَيَالُ وَلَ كِنْكَ بِالْفِكْرِ زُرْتَ طَيْفَ الْخَيَالِ

في هذه القطعة لا يعطيك أبو تمام فرصة كي تفكر في هذا 'الاستنزال' عن الربع حتى يحيطك بدمع الغزال وحسن الذاهبين ودلال المخيمين ومها الخدور ليلقي بك في ليلة الرمل كي تقف على حقيقة أنك الذي 'فكرت' في المحبوبة و'زرت' طيف خيالها وكأنه يقول لك ما تُحسُّه قبل أن تفكر فيه ويجعلك تفكر فيه قبل أن تُحسَّه. فلا شك أن ما سحرني في شعر قطعة أبي تمام هو ما سحرني في أبيات الحماسة. وأحسب أن الكتاب الذي ألفته الدكتورة سوزان ستيتكيفيتش وكان من حظي أن أترجمه وأراجعه معها على مدى سنوات أربع من قبيل الكتب التي يصدق على تأليفه وترجمته ومراجعته قول أبي تمام:

بَصُرْتُ بِالرَّاحَةِ الْكُبْرَى فَلَمْ تَرَهَا تُنَالُ إِلَّا عَلَى جِسْرِ مِنَ الثَّعْبِ

ولو ذهبَ مذهب أبي تمام في التصور لقلت إن الراحة الكبرى تتمثل في إنسان جالس يتفياً الظل والنسمات تحت جسر كان عليه أن يعبره حتى يستظل به.

كلمة أخيرة قبل الدخول إلى عالم هذا الكتاب تتلخص في التماسك المنهجي والجدة المنهجية لدى صاحبه في تناول الموضوع، وهما أمران في غاية الأهمية نفتقدتهما في كثير من الأبحاث التي نكلف بها طلابنا دون أن تتاح لهم الفرصة الكافية كي يكونوا مؤهلين منهجياً للقيام بها. وأسباب ذلك تتجاوز هذه المقدمة المطولة. ولكن لعل الاطلاع على هذا الكتاب يكون حافزاً لهم كي يفيدوا من جوانبه المنهجية والموضوعية المختلفة. كما نشير إلى قدرة هذا الكتاب على إثارة الحوار حول كثير من قضاياها لأنها قضايا تمس الثقافة العربية والتاريخ العربي والشعر العربي في مرحلة من أهم مراحله زمن ازدهاره الذاتي واحتكاكه بالآخر، وتفاعله معه في حالتَي القوة والضعف، حيث يمثل ديوان شعر أبي تمام مرحلة قوة للحضارة والثقافة كما يمثل ديوان الحماسة مرحلة مقاومة للضعف والوهن الذي أصاب الأمة لعوامل ذاتية وخارجية في الوقت نفسه، لعلنا أحوج الناس إليها الآن.

كتب بالعربية:

Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsīd Age. Leiden: E. J. Brill, 1991.
Studies in Arabic Literature XIII. Pp. xv + 404.

The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual. Ithaca,
New York: Cornell University Press, Myth and Poetics Series, 1993. Pp.
xvi + 334.

*The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender and Ceremony in the Classical
Arabic Ode*.

Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002. Pp. xvi +
383.

كتب بتحريرها:

Reorientations/Arabic and Persian Poetry. Bloomington & Indianapolis: Indiana
University Press, 1994. Pp. x + 269.

Poetry and Poetics. Volume in The Formation of the Classical Islamic World
series. Ed. Lawrence Conrad. UK: Ashgate/Variorum Publishers.
Forthcoming.

كتب بالعربية:

أدب السياسة وسياسة الأدب: التفسير الطقوسي لقصيدة المدح في الشعر العربي القديم. ترجمة
حسن البنا عز الدين بالاشتراك مع المؤلفة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة
دراسات أدبية، ١٩٩٨. ٢٢٤ ص.

مقالات وفصول في كتب:

“The ‘Abbāsīd Poet Interprets History: Three Qaṣīdahs by Abū Tammām.”
Journal of Arabic Literature 10 (1979): 49-65.

“Toward a Redefinition of *badī*’ Poetry.” *Journal of Arabic Literature* 12 (1981):
3-29. [Reprinted in Hasan al-Banna, ed. *Orientalist Essays: An Anthology
of Arabic Literary Criticism in English* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī,
1989)]. Arabic translation by Ḥusnah ‘Abd al-Samī. *Fuṣūl* 14 no. 2
(1995): 174-203.

“Structuralist Interpretations of pre-Islamic Poetry: Critique and New Directions.”
Journal of Near Eastern Studies 42 no. 2 (1983): 85-107. Arabic
translation by Sa‘ūd ibn Dakhīl al-Raḥīlī. “Al-Qirā’āt al-Binyawiyyah fī
al-Shi‘r al-Jāhilī: Naqd wa-Tawjīhāt Jadīdah.” *‘Alāmāt fī al-Naqd* [Saudi
Arabia] 18 no. 5 (Dec., 1995): 95-151.

“The Ṣu‘lūk and his Poem: A Paradigm of Passage Manqué.” *Journal of the
American Oriental Society* 104 no. 4 (1984): 661-78.

- "Archetype and Attribution in Early Arabic Poetry: al-Shanfarā and the *Lāmīyat al-'Arab*." *International Journal of Middle Eastern Studies* 18 (1986): 361-90.
- "The Rithā' of Ta'abbata Sharran: A Study of Blood-Vengeance in Early Arabic Poetry." *Journal of Semitic Studies* 1986 no. 1: 27-45. [Reprinted in Hasan al-Banna, ed., *Orientalist Essays*].
- "Ritual and Sacrificial Elements in the Poetry of Blood-Vengeance: Two Poems by Durayd Ibn al-Ṣimmah and Muḥalhil Ibn Rabī'ah." *Journal of Near Eastern Studies* 45 no. 1 (1986) 31-43.
- English translation of Arabic abstracts "This Issue." *Fuṣūl* 6 no. 2 (1986): 246-41.
- "Intoxication and Immortality: An Analysis of Wine and Wine-related Imagery in al-Ma'arrī's Garden." In *Critical Pilgrimages: Studies in the Arabic Literary Tradition*. Ed Fedwa Malti-Douglas = *Literature East and West* (1989): 29-48.
- Reprinted with emendations in J.W. Wright and Everett K. Rowson, eds., *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. New York: Columbia University Press, 1997. Pp. 210-32.
- "Yā 'Ayni Jūdī! The Generous Eye/I and the Poetics of Redemption." In Mustansir Mir, ed. *The Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*. Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1993. Pp. 85-105.
- "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption: *Mufaḍḍaliyyah* 119 of 'Alqamah and *Bānat Su'ād* of Ka'b ibn Zuhayr." In S. Stetkevych, ed. *Reorientations/Arabic and Persian Poetry*, 1994. Pp. 1-56.
- "Abbāsid Panegyric and the Poetics of Political Allegiance: Two Poems of al-Mutanabbī on Kāfūr." In Stefan Sperl and Christopher Shackle, eds. *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*. Leiden: E.J. Brill, 1996. Vol. I, pp. 35-53; Vol. II, pp. 92-105.
- "Abbāsid Panegyric: The Politics and Poetics of Ceremony: Al-Mutanabbī's 'Īd-poem to Sayf al-Dawlah." In J. R. Smart, ed. *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*. Surrey: Curzon Press, 1996. Pp. 119-43.
- "Sarah and the Hyena: Laughter, Menstruation, and the Genesis of a Double-Entendre." *History of Religions* 35 no. 5 (1996): 13-41.
- "The Qaṣīda and the Poetics of Ceremony: Three 'Īd Panegyrics to the Cordoban Caliphate." In Ross Brann, ed. *Languages of Power in Islamic Spain. Occasional Papers of the Department of Near Eastern Studies and Program of Jewish Studies, Cornell University*, #3. Bethesda, MD: CDI Press, 1997. Pp. 1-48.
- "Umayyad Panegyric and the Poetics of Islamic Hegemony: al-Akḥṭal's *Khaffa al-Qatīnu* ('Those that dwelt with you have left in haste')." *Journal of Arabic Literature* 28 no. 2 (1997). Pp. 89-122.
- "Ode on the Conquest of Amorium, by Abu Tammam" pp. 355-65 and
- "'Stop and We Will Weep' The Mu'allāqah of Imru' al-Qays" pp. 515-26. In: Joyce Moss, ed. *World Literature and Its Times, Vol. 6: Middle Eastern Literature*. Detroit & New York: Gale Publishing, 2004.
- "Al-Ma'arrī's *Risālat al-Ghufrān*: translation and annotation of selected passages" (50 pp. typescript). In: Salma al-Jayyusi, ed., volume of translations of Classical Arabic prose. Forthcoming.

- "The Snake in the Tree: The Mythic, the Lexic and the Ludic in al-Ma'arrī's Garden" (50 pp. typescript). In: Salma al-Jayyusi, ed., volume on Classical Arabic prose. Forthcoming.
- "From Text to Talisman: Al-Buṣīrī's Qaṣīdat al-Burdah (Mantle Ode) and the Poetics of Supplication." *Journal of Arabic Literature* 37 no. 2 (2006): 145-89.
- "From Sīrah to Qaṣīdah: Poetics and Polemics in al-Buṣīrī's Qaṣīdat al-Burdah (Mantle Ode). *Journal of Arabic Literature* 38 no. 1 (2007): 1-52.
- "Al-Sharīf al-Raḍī and the Poetics of 'Alid Legitimacy: Elegy for al-Ḥusayn ibn 'Alī on 'Āshūrā', 391 A.H." Festschrift for Jaroslav Stetkevych/*Journal of Arabic Literature*. Submitted.

مقالات بالعربية:

- "تكوين القصيدة في شعر أبي تمام: دراسة نقدية لقصيدته عن إحراق الأفشين،" آفاق عربية (بغداد، سبتمبر ١٩٧٩): ٩٨-١٠٣.
- "أبو تمام في موازنة الآمدي: حصر المؤسسة النقدية لشعر البديع،" ترجمة أحمد عثمان، فصول ٦ رقم ٢ (١٩٨٦): ٤٢-٥٧.
- "القصيدة العربية وطقوس العبور: دراسة في البنية النموذجية،" مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ٦٠ رقم ١ (١٩٨٥): ٥٥-٨٥.
- "إعادة صياغة البديع،" ترجمة حسنة عبد السميع، فصول، مجلة النقد الأدبي، مج ١٣، ع ٣، خريف ١٩٩٤، ص ٢٦٨-٢٨٨.
- "قصيدة المدح ومراسم الابتهاال: فاعلية النص الأدبي عبر التاريخ،" في النقد الأدبي في منتصف القرن ٣: مداخل لتحليل النص الأدبي، منشورات المؤتمر الدولي الأول للنقد الأدبي، (القاهرة، أكتوبر ١٩٩٧) إشراف عز الدين إسماعيل، القاهرة، ص ١٧٥-١٩٦.
- "أبو العلاء المعري وشعرية الالتزام: نحو قراءة تحليلية لـ"سقط الزند"، الثقافة والنقد الثقافي (٣): القراءة والتأويل، أعمال المؤتمر الدولي الثالث للنقد الأدبي (القاهرة-ديسمبر ٢٠٠٣)، إشراف عز الدين إسماعيل، ص ٣٠٨-٣١٦.

شكر وتقدير

أفادت هذه الدراسة في مراحل نشأتها وتطورها المختلفة من خبرة كثير من الأساتذة والأصدقاء والزملاء، كما أفادت من كرم أخلاقهم. وقد قُدمت في شكلها الأصلي بوصفها أطروحة دكتوراه إلى قسم لغات الشرق الأدنى وحضاراته في جامعة شيكاغو (مارس، ١٩٨١). ولهذا أودُّ أن أشكر بدايةً كلَّ الأساتذة الذين ساهموا في إنجاز ذلك العمل: ويلفرد مادلونج، وحشمت مؤيد، وجون ر. بيرى، والمرحوم فضل الرحمن، وإلى بيير كاكيا (جامعة كولومبيا) بوصفه مشرفاً على أطروحتي.

P. xi

كما أنني مدينة على نحو خاص بالشكر إلى أولئك الأصدقاء والزملاء الذين لولا تشجيعهم وخبرتهم لما اكتمل هذا العمل سواء في نسخته الأولى أو الأخيرة: فدوى مالطي-دوجلاس وآلن دوجلاس، وت. إميل هومرين، وحسن البنا عز الدين، ومايكل سلز، وإليزابيث شрман. كذلك أشكر تيم وكريسي بكوالتر والسيدة كارول دوبسون لعملهم المخلص ولطفهم في إعداد المخطوطة.

وأشكر المركز الأمريكي للبحوث في مصر الذي أعطاني إحدى منح ICA في ١٩٧٦-٧٧. كما أدين بالعرفان لمؤسسة المدارس الأمريكية للبحوث الشرقية التي أتاحت لي منحهم الممولة من قبل الصندوق القومي للإنسانيات (NEH) أن أقضي مدة عام في الأردن ١٩٨٣-٨٤، ولقسم الأدب العربي في جامعة اليرموك التي استضافتني في تلك المدة.

وبالإضافة إلى كل المذكورين أعلاه، وغيرهم ممن لم أذكرهم، أشكر ياروسلاف ستيتكيفيتش. وفي النهاية أتوجه بالشكر والتقدير إلى حسن البنا عز الدين الذي ترجم الكتاب معي، وإلى دار نشر بريل (ليدن، هولندا) لسماحها بترجمة النص الإنجليزي ونشره بالعربية.

س. س.

الإسكندرية

يوليو ٢٠٠٧

كان من أبرز الإنجازات الأدبية للعصر العباسي الازدهارُ المفاجئُ لأسلوبٍ شعريٍّ ذي صبغةٍ بلاغيةٍ عاليةٍ وحديثةٍ على نحوٍ لافتٍ للنظر، أُطْلِقَ عليه مصطلح البديع. وقد كان أبو تمام حبيب بن أوس الطائي الشاعر المدّاح الشهير في بلاط كل من الخليفة المأمون والمعتصم والوائق أكثر الشعراء المتعصبين لهذا الشعر والمنافحين عنه. وقد كوفئ أبو تمام في حياته بسخاءٍ على مديحه، لكنه في الأجيال التالية كان مستهدفاً من قبل نقاد الأدب المحافظين الذين كانوا يهاجمون شعر البديع الجديد بزعم أنه مسرف في استخدام الأشكال البديعية وأنه شعر مصطنع، وخارج على عمود الشعر العربي. وهكذا رفض النقاد شعر أبي تمام على أساس أنه مجرد افتنان بالأساليب البديعية. ومع ذلك فإن أحداً لا ينكر تأثير أبي تمام العميق على كل الشعراء النابيين المتأخرين، كما لا تزال مختاراته، الحماسة، التي انتقاها من الشعر العربي منذ أقدم عصوره حتى يومه هو، محلّ تقدير بوصفها أسمى تعبير عن التقليد الشعري العربي.

إن المعلومات الببليوجرافية عن أبي تمام يحيط بها الشك وتعوزها الدقة. ويتأرجح التاريخ المعطى لميلاده بين ١٧٢هـ/٧٨٨م و١٩٢هـ/٨٠٨م. وقد ولد أبو تمام في قرية جاسم بالقرب من دمشق لأب مسيحي يسمّى ثاذايوس كان خُمّاراً في إحدى حانات دمشق. وفيما بعد غيّر الشاعر اسم أبيه إلى أوس وانتسب إلى قبيلة طيئ زعماء، واعتنق الإسلام. وقد قضى شبابه يعمل مع قزاز في دمشق. وذهب بعد ذلك إلى مصر حيث درس الشعر (٢١١-٢١٤هـ)، فيما كان يعيش من عمله سقّاءً في بعض المساجد. كتب أبو تمام أولى قصائده إما في أثناء إقامته في مصر أو بعد عودته إلى سوريا في ٢١٥هـ. أما مدائحه في الخليفة المأمون فقد أنشأها في سوريا خلال عودة الخليفة من حملاته على الروم (٢١٥-٢١٨هـ) ولعله قابل الشاعر البحتري لأول مرة في حمص وقد تتلمذ عليه وأصبح منافساً له فيما بعد. وفي سنة ٢٢٣هـ ذهب أبو تمام إلى سامراء وأنشد مديحه بين يدي الخليفة المعتصم وأصبح بفضل رعايته له أشهر شاعر مديح في زمانه. ومن بين الأحداث الرئيسية في عهد المعتصم التي أتاحَت لأبي تمام فرصة قول مدائحه فتحُ

عمورية، وأسرُ بابك الخرمي الزنديق وإعدامه، وإحراقُ الأفشين، القائد الفارسي لجيوش المعتصم، وذلك بعد اتهامه بالخيانة والردة. وكان من بين ممدوحى أبي تمام، بالإضافة إلى الخلفاء المأمون والمعتصم والواثق، كثير من رجال الدولة وأعظم قواد الجيوش في البلاط العباسي. وقبل أن يتوفى بقليل (٢٣١هـ/٨٤٥م) أو (٢٣٢هـ/٨٤٦م)، عُيِّنَ أبو تمام والياً على الموصل، حيث يرقد الآن في قبره.^١

تسعى الدراسة الراهنة إلى إعادة تقييم الجدل الأدبي بين النقاد العرب القدماء حول أبي تمام والبديع. كما تحاول أن تلقي ضوءاً جديداً على إنجاز أبي تمام الشعري في كل من ديوانه وحماسته على السواء. فهذه الدراسة إذن تنظر إلى إنجاز أبي تمام الشعري بما هو "شعر على الشعر" (metapoesis) أو بما هو تفسير للشعر. ذلك أن هذا الشعر كان من ناحية مفتاحاً لفك شفرات التقليد الشعري للبادية الجاهلية أمام الخلفاء العباسيين المسلمين وأفراد حاشيتهم المتحضرين ورعاياهم من أهل المدن، كما كان هو نفسه، من ناحية مقابلة، شفرة جديدة تستوعب الخبرة العربية الإسلامية المعاصرة في الشكل الأدبي القديم؛ أي القصيدة.

يقدم الجزء الأول، أبو تمام والتقليد النقدي العربي، إعادة تحديد مفهوم البديع بما هو انعكاس شعري للتطور المتسارع للعلوم اللغوية وعلم الكلام خلال حقبة هيمنة المعتزلة. ويظهر هذا الجزء كذلك أن شعر البديع في البلاط العباسي الحضري يكشف عن تغير جوهري في وظيفة الشعر في مقابل وظيفة الشعر الشفوي في البادية

١ فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي،

Faut Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums Band II: Poesie bis ca 430 H.* (Leiden, E.J. Brill, 1975) 551-57;

[انظر الترجمة العربية، فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي. المجلد الثاني (الشعر)، الجزء الرابع (العصر العباسي)، نقله إلى العربية عرفة مصطفى، راجع الترجمة محمود فهمي حجازي وسعيد عبد الرحيم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص ١٢١-١٣٢، وانظر في تحقيق حياة أبي تمام ونسبه البهيتي. أبو تمام الطائي، الأبواب الثلاثة الأولى- المترجم].

وهـ ريتز، "أبو تمام"، دائرة المعارف الإسلامية ط٢.

H. Ritter, "Abū Tammām," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

العربية قبل الإسلام: أي إنه في حين كان هذا الشعر الشفوي المعتمد على الذاكرة، يقوم، إذا جاز التعبير، بوظيفة "الديوان" أو السجل للقيم والأعراف القبلية، فإن شعر البديع في العصر الكتابي كان يطرح وظيفة تفسيرية جديدة، تتعلق بتأويل ذلك التراث القبلي الوثني لورثته من العباسيين المسلمين.

أما الجزء الثاني، شاعر المديح في بلاط الخلافة، فيتكوّن من قراءة فاحصة لخمس من قصائد المدح الكبرى في شعر أبي تمام. ويعرض هذا الجزء أولاً الدور الطقوسي الجديد للقصيدة البلاطية العباسية: أي إضفاء المشروعية على الهيمنة العباسية من خلال دمج التقليدين الشعريين الجاهلي والإسلامي معاً. كما يعرض ثانياً كيف أنجز أبو تمام، من خلال معالجة البنية الطقوسية التحتية لشكل القصيدة الكلاسيكية، تعبيراً شعرياً عن السيادة الإسلامية العباسية التي كان لها أثر كبير في استيعاب الشعر الجاهلي القبلي الطقوسي من جديد ضمن نموذج أكبر من طقوس الشرق الأوسط القديمة عن الملكية المقدسة.

P. xv

يحلّ الجزء الثالث، أبو تمام والحماسة، البنية الشكلية لهذه المختارات في علاقتها بطرق تصنيف كل من كتب الحديث النبوي والمختارات الشعرية الكلاسيكية. وينتهي هذا الجزء إلى أن حماسة أبي تمام، على العكس من المختارات الشعرية التي صنفها اللغويون، مثل المفضليات والأصمعيات، هي عمل ما وراء شعري، وليست مجرد تسجيل وثائقي للشعر. وتعني عبارة "ما وراء شعري" في السياق الراهن أن أبا تمام، من خلال عملية الفكر التحليلي والجدلي نفسها التي مارسها في ديوانه، تمكّن من أن يُبدع كذلك "قصيدة ما وراء القصيدة"، "في حماسته، تُصنّف وتُفسّر في الوقت نفسه التراث الشعري العربي.

مقدمة المؤلفة للقارئ العربي

إنّ فرصة تقديم دراستي عن أبي تمام في لغة الشاعر نفسها ولمن ورث هذه اللغة وهذا التراث الشعري لفرصة نفيسة بالنسبة إليّ. فأنا مدينة بصفة خاصة للأستاذ الدكتور حسن البنا عزّ الدين بوصفه صاحب مشروع الترجمة والذي طالما أخلصني الزمالة في مجال الشعر العربي القديم. لا أريد إطالة المقدمة خصوصاً وقد قام د. حسن البنا بمقدمة علمية مستفيضة يعرض فيها الكتاب الراهن على القارئ العربي في سياق الدراسات العربية حول أبي تمام وشعر البديع، سابقةً كانت أم لاحقة لنشر الكتاب باللغة الإنجليزية (١٩٩١)، كما أنّه قد أضاف في هوامش نصّ الكتاب بصورته العربية ملاحظات قيّمة وإشارات مفيدة للقارئ العربي.

أشير كذلك إلى أنّني لم أقم في غضون عملية الترجمة بتجديد أفكاري المبكرة عن أبي تمام ولا قراءاتي لشعره. وليس معنى ذلك أنّني لا أزال أتفق مع نفسي اتّفاقاً كاملاً عليها ولا أنّ ليس ثمة شيء من التطوّر أو النموّ في تفكيري، بل، على العكس من ذلك، اتّضح لي أنّ إعادة النظر إلى أبي تمام بعد سنوات من قراءات أدبية واسعة وتجارب نقدية متعدّدة لن تقتصر على تجديد الدراسة الراهنة أو تصحيحها وإنّما سوف تقتضي دراسة جديدة بكاملها. ونظراً لذلك فإنّ صحّحتُ بعض أخطاء طفيفة إلّا أنّني قد تركت الدراسة—كما كانت—تعبيراً مخلصاً لتفكيري عن الموضوع في حقبة معيّنة من الزمن.

أمّا التطوّرات في أفكاري حول أبي تمام بصفة خاصة وحول الشعر العربي القديم بصفة عامّة، فإنّني قد سجّلتها في دراسات أخرى، وذلك أنّ بحثي في أبي تمام قد أدّى بي إلى أسئلة ملحة وقضايا جوهرية لا بدّ لي من الالتفات إليها. فبعد دراستي عن أبي تمام، واصلت الاستقصاء في بنية القصيدة حتّى التفتّ إلى العصر الجاهلي لاستكشاف الجذور الطقوسية لكلّ من بنية القصيدة والتنوع في هذه البنية—أي استكشاف القوّة التكوينية والتعبيرية لبنية القصيدة. ونتيجة لذلك صدرت لي سلسلة من المقالات عن الأبعاد الطقوسية للقصيدة الجاهلية ومنها طقوس العبور والتضحية والأخذ بالثأر، حتّى جمعت هذه المقالات وأضفت إليها لتكون كتابي: الصمّ الخوالد تتكلّم (١٩٩٣).

وقد أثارت دراسة قصائد أبي تمام في سياق بلاط الخلفاء أسئلة أخرى عن العلاقة بين الشعر والسياسة وعن ظاهرة سيطرة قصيدة المدح على الأنواع الأخرى من القصيدة طوال العصر الأدبي الكلاسيكي، ممّا أدّى إلى مقالتي المطولة في “شعرية النجاة” (صدرت ١٩٩٤) والتي أتناول فيها قصيدة المدح عند كلّ من علقمة وكعب بن زهير بوصفها جزءاً لا يتجزأ من طقوس تبادل الهدايا بين المادح والممدوح—أي بوصفها أداءً لطقوس مراسمية تعبّر عن علاقة البيعة والولاء المتبادلة بين الرعيّة والملك. وإنّ هذه المقالة بدورها أدّت إلى عدّة مؤلفات بالإنجليزية عن قصيدة المدح فيما بين العصر الإسلامي والعصر الأندلسي والتي ترجمت على يد د. حسن البنا عزّ الدين وصدرت في كتاب بالعربية بعنوان: سياسة الأدب وأدب السياسة (١٩٩٨)، كما صدرت في كتاب باللغة الإنجليزية بعد إضافة بعض فصول جديدة بعنوان: شعرية الشرعية الإسلامية (٢٠٠٢).

وحثّي بعدما تجاوزتُ حدود الشعر القديم لكي أضيف إلى دراستي عن قصيدة المدح بحثاً في المدائح النبوية وجدت أبا تمام، صاحب البديع، لا يزال يوجّه تفكيري حيث أصبحت الآن أبحثُ في العلاقة بين أسلوب البديع بوصفه تعبيراً عن السلطة الإسلامية في العصر العبّاسي وبوصفه، في المقابل، طقساً من طقوس الابتهاال في المدائح النبوية تحت النوع الشعري المسمى “البديعية” في أثناء ما يسمّى “عصر الانحطاط” لدى كثير من مؤرخي الأدب.

وبما أنّني أرى أنّ ليس في النقد الأدبي شيء يمكن أن نسمّيه “دراسة حاسمة” لموضوع ما، وإنما الدراسة الأدبية عبارة عن تجربة تفسيرية، فإنّني أتمنّى أن دراستي هذه عن أبي تمام وشعرية العصر العبّاسي ستقوم بمثابة نقطة انطلاق لاكتشاف أبعاد معنوية وجمالية أخرى لشعر أبي تمام بالذات وفي النطاق الأوسع للشعر العربي القديم.^٢

^٢ [راجع البليوجرافيا الخاصة بأعمال المؤلفة أعلاه—المترجم].

الجزء الأول

أبو تمام والتقليد النقدي العربي

P. 1

مقدمة

قيل لأبي تمام: "يا أبا تمام، لِمَ لا تقول ما يُفهم؟"

فقال: "ولِمَ لا تفهم ما يقال؟"

- الصولي، أخبار أبي تمام.

P. 3

لا شك أن انكباب أهم الأعمال الأساسية في النقد الأدبي من القرنين الثالث والرابع الهجريين على درس شعر أبي تمام يعد أحد المعايير التي تدل على أهمية هذا الشعر وخصوصيته. ولو أنعمنا النظر في تلك الأعمال؛ أي كتاب البديع لابن المعتز، وأخبار أبي تمام للصولي، والموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري للآمدي، والوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني،^٢ لاتضح لنا أن شعر أبي تمام كَوَّنَ أمام مؤلفيها تحدياً لمفهوم القصيدة العربية السائد بينهم،^٣ ذلك المفهوم المسمَّى عمود الشعر،^٤

^٢ = د الله بن المعتز، كتاب البديع،

'Abd Allāh Ibn al-Mu'tazz, *Kitāb al-Badī*, ed. Ignatius Kratchkovsky, E. J. W. Gibb Memorial Series No. X (London: Messrs. Luzac & Co., 1935);

[١] لم كذلك إعادة طبع بالأوقست: كتاب البديع، تصنيف عبد الله بن المعتز (المتوفى سنة ٢٩٦هـ)، اعتنى

بنا بره وتعليق المقدمة والفهارس إغناطيوس كراتشكوفسكي، ط٢ (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٩) وسوف نطابق

الأمم الواردة من هذا الكتاب على الطبعة "العربية" هذه-الترجم؛ أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، أخبار

أبي تمام [وبأوله: رسالة الصولي إلى مزاحم بن فاتك في تأليف أخبار أبي تمام وشعره]، حققه وعلق عليه

خليل محمود عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي، وقدم له أحمد أمين (بيروت: المكتب التجاري

للطباعة والتوزيع والنشر، د. ت. ب.)، وأبو القاسم حسن بن بشر الآمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحتري،

تحقيق أحمد صقر، في مجلدين (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢)؛ أبو الحسن بن عبد العزيز الجرجاني،

الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق عارف الزين (صيدا، لبنان: مطبعة العرفان، ١٣٣١/١٩١٣). [وسوف

نطابق هنا النصوص على: أبو الحسن بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد

أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي (القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي وشركاه، ١٩٦٦)-

الترجم].

^٤ لعل أقدم صياغة لبنية القصيدة العربية الكلاسيكية، وأكثرها شهرة واقتباساً، هي تلك التي نجدها لدى ابن

قتيبة (ت ٢٧٦/٨٨٩) (عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر [القاهرة: دار

المعارف، ١٩٦٦] ٧٤-٧٥).

وللمدونة الشعرية الكلاسيكية برمتها. وهكذا فإن تحليل هذه الأعمال لن يكشف عن استجابة النقاد العرب لشعر أبي تمام فحسب، بل سوف يضع أمامنا كذلك خارطة لتطور العملية التي واجه من خلالها النقاد تحدي شعر البديع الجديد الذي كان أبو تمام على نحو جذري أكبر مُمثل له. وعلاوة على هذا، سوف يكشف هذا التحليل عن كيف أصبحت المناهج النقدية، التي تطوّرت في أثناء تناول شعر أبي تمام ومحاولة دمجها ضمن التقليد النقدي الكلاسيكي، نموذجاً لمواجهة التحديات أمام هذا التقليد، كما حدث عندما حلَّ الجدل النقديُّ حول المتنبي في القرن الرابع محلَّ الجدل النقدي حول أبي تمام في القرن الثالث. وأخيراً سوف يكشف هذا التحليل عن مدى التقصير الذي أصاب النقد الأدبي العربي في تقييم الإنجاز الشعري لأبي تمام والتعبير عنه تعبيراً نقدياً.

* المكان التقليدي *locus classicus* الذي نلقى فيه صياغة [ضافية لـ] عمود الشعر هو مقدمة شرح المرزوقي لكتاب الحماسة (وسوف نورد تلك الصياغة في القسم الثالث من الكتاب الراهن). ومع ذلك فإن المصطلح كان مستخدماً قبل المرزوقي (ت ١٠٣٠/٤٢١)، على نحو ما يظهر من إشارة الآمدي (ت ٩٨١/٣٧٠) إلى "عمود الشعر المعروف" (الموازنة ١ : ٤) ومن استخدام القاضي الجرجاني (ت ١٠٠١/٣٩٢) للمصطلح استخداماً يعادل في سياقه تعريفاً له (الوساطة ٣٢-٣٣).

الفصل الأول

إعادة تعريف البديع^٦

الجاحظ وأصل البديع

P. 5

ظهر مصطلح "البديع" في القرن الثالث للهجرة ليصف الأسلوب الشعري الجديد لدى بعض الشعراء العباسيين، وعلى وجه العموم تنسب بدايته إلى بشار بن برد (ت ٧٨٣/١٦٧) أو مسلم بن الوليد (ت ٨٢٣/٢٠٨). ولم يكن المصطلح في البداية محددًا، لكنه كان يشير إلى السمة الجديدة، المبتكرة لهذا الشعر.^٧ والكلمة نفسها تتصل بصيغة أبدع - بمعنى "بدع الشيء يبدعه بدعًا وابتدعه: أنشأه وبدأه ... والبديع والبذع: الشيء الذي يكون أولًا ... والبديع: المحدث العجيب. والبديع: المبدع. وأبدعت الشيء: اخترعته لا على مثال ... فبديع فاعل مثل قدير بمعنى قادر، والبديع: المبتدع والمبتدع ... وأبدع الشاعر: جاء بالبديع." ^٨ وهكذا، فإن "البديع" فعيل بمعنى اسم الفاعل (من الثلاثي) أو مفعّل (من الرباعي) من أسماء الله، لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها. أما "البديع" بمعنى اسم المفعول (من الثلاثي) فيكون نعتًا بمعنى "محدث؛ مُخترع، مصنوع، مفعول، مُنشأ من جديد، للمرة الأولى،

^٦ هذا الفصل مؤسس على مقالة مبكرة لي بعنوان "نحو مفهوم جديد لشعر البديع"، انظر:

Suzanne Pinckney Stetkevych, "Toward a Redefinition of *badī* Poetry," *Journal of Arabic Literature* 12 (1981): 3-29.

والفصل الراهن يعد نسخة منقحة ومزيدة بصورة جوهرية لتلك المقالة. [وثمة ترجمة عربية لهذا الفصل، انظر حسنة عبد السميع، "إعادة صياغة البديع"، *فصول، مجلة النقد الأدبي*، مج ١٣، ع ٣، خريف ١٩٩٤، ص ٢٦٨-٢٨٨، ولم ننظر في هذه الترجمة في أثناء عملنا لأنها لم تكن تحت أيدينا-المترجم].

^٧ ننحو هذه المناقشة بشكل جزئي منحي الفصل الذي عقده أحمد مطلوب عن البديع في كتابه *مصطلحات بلاغية* (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٧٢)، ٨٠-٩٥.

^٨ ابن منظور، *لسان العرب*، "ب-د-ع"، وإدوارد وليم لين، *معجم عربي-إنجليزي*،

Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols. (Beirut: Librairie du Liban, 1968), 1: 166-67.

وجديد، وعجيب، غير معروف من قبل. ومما يلاحظ أيضاً في هذا السياق أن “بدعة” بمعنى التجديد في مجال الدين والفكر الديني، تشير إلى الضلالة.

في كتاب الأغاني يعطي أبو الفرج الأصبهاني، مسلم بن الوليد الفضل في استخدام

المصطلح:

مسلم بن الوليد ... شاعر مُتَقَدِّم من شعراء الدولة العباسية، منشؤه ومولده الكوفة. وهو فيما زعموا أول من قال الشعر المعروف بالبديع، وهو لُقِّبَ هذا الجنس: [من الشعر] البديع، واللطيف، وتبعه فيه جماعة، وأشهرهم فيه أبو تمام الطائي، فإنه جعل شعره كله مذهباً واحداً فيه.^٩

ويورد أبو الفرج أيضاً رأياً أقل استحساناً لهذا الشعر المحدث: “أول من أفسد الشعر مسلم بن الوليد، جاء بهذا الفن الذي سمّاه الناس البديع، ثم جاء الطائي بعده فجُنَّ فيه، فَتَحَيَّرَ الناسُ.”^{١٠} بَيِّدَ أَنَّ خَبَرَ آخِرٍ فِي كِتَابِ الْأَغَانِي يُؤَيِّدُ وَجْهَةَ النَّظَرِ الْقَائِلَةَ بِأَنَّ شُعْرَاءَ الْبَدِيعِ قَدْ سَلَكُوا دُرُوباً شَعْرِيَّةً جَدِيدَةً وَيَمْدَحُ الرَّأْيُ نَفْسَهُ هَذَا

الاتجاه:

P. 6

أخبرني هاشم بن محمد قال حدثني الرياشي قال: سئل الأصمعي عن بشار ومروان أيهما أشعر؟ فقال بشار، فسئل عن السبب في ذلك فقال: لأن مروان سلك طريقاً كَثُرَ من يسلكه فلم يَلْحَقْ مَنْ تَقَدَّمَ، وَشَرِكُهُ فِيهِ مَنْ كَانَ فِي عَصْرِهِ، وَبِشَارٍ سَلَكَ طَرِيقاً لَمْ يُسَلِّكْ وَأَحْسَنَ فِيهِ وَتَفَرَّدَ بِهِ، وَهُوَ أَكْثَرُ تَصَرُّفاً وَفَنُونَ شَعْرٍ وَأَغْزُرُ وَأَوْسَعُ بَدِيعاً، وَمُروان لم يتجاوز مذهب الأوائل.^{١١}

أما أقدم الملاحظات وأكثرها تبصراً عن البديع فتأتي من الجاحظ (ت ٨٦٨/٢٥٥) في كتابه البيان والتبيين. وعلى الرغم من أنه لا يحدّد المصطلح على نحو دقيق، فإن تعليقاته على أبيات للشاعرين الأمويين الأشهب بن رُمَيْلَة [ت ٧٠٥/٨٦] والراعي النميري [ت ٧٠٨/٩٠] تشير إلى أنه كانت لديه فكرة مُعَيَّنَة عن المسألة:

^٩ أبو الفرج الإصبهاني، كتاب الأغاني، تحقيق إبراهيم الإبياري، في ٣١ مجلداً (القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٩-١٩٧٩)، ٦٧٢١.

^{١٠} الإصبهاني، كتاب الأغاني، الصفحة نفسها.

^{١١} السابق، ٩٩٣.

هُم سَاعِدُ الدَّهْرِ الَّذِي يُتَّقَى بِهِ وَمَا خَيْرُ كَفٍّ لَا تَنْوُءُ بِسَاعِدٍ

قوله: "هم ساعد الدهر" إنما هو مثل، وهذا الذي تسميه الرواة البديع. وقد قال

الراعي:

هُم كَاهِلُ الدَّهْرِ الَّذِي يُتَّقَى بِهِ وَمَنْكِبُهُ إِنْ كَانَ لِلدَّهْرِ مَنْكِبٌ

وقد جاء في الحديث: "موسى الله أحد، وساعد الله أشد." (التأكيد من عندي).

والبديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة وأزيت على كل

لسان.^{١٢}

P. 7

وإن نظرنا بعين الاعتبار إلى أن الجاحظ كان على رأس إحدى فرق المعتزلة في البصرة، فإن الاقتباس المؤكد أعلاه يصلح مفتاحاً لإدراك مفهوم البديع لديه. ذلك أن المعتزلة كانوا مضطرين، نتيجة لإيمانهم بمبدأ التوحيد (أي وحدانية الله المطلقة) إلى فهم العبارات في القرآن والحديث التي يرد فيها التشبيه أو التجسيم للخالق عن طريق التأويل، أي فهمها بوصفها عبارات استعارية أو مجازية.^{١٣} ويصف الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) هذا المبدأ في الملل والنحل على النحو التالي:

^{١٢} عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٤ مج. (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨)، ٤: ٥٥-٥٦. ويحذف مطلوب، لأمر ما، أي ذكر للحديث ومن ثم يفلت منه صلب الموضوع في مناقشة الجاحظ (مطلوب، مصطلحات بلاغية، ٨١). وقد اعتمدت هنا تصحيح هاينركس لترجمة عبارة "الذي يتقى به" [إلى الإنجليزية] والتي تتناسب، في الحقيقة، مع سياق الأبيات (أبيات الأشهب في البيان والتبيين ٤: ٥٥ والراعي النميري في الراعي النميري، شعر الراعي والنميري وأخباره، تحقيق ناصر الحاني وعز الدين التنوخي [دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٦٤]، ٢٢، مع تغيير في رواية البيت في المصدر الأخير. انظر س. ستيتكيفيتش، "نحو مفهوم جديد لشعر البديع"، ٣-٤ وولفهارت هاينركس، "الاستعارة والبديع وعلاقتها الاصطلاحية في النقد الأدبي العربي المبكر،"

Wolfhart Heinrichs, "Isti'ārah and Badī' and their Terminological Relationship in Early Arabic Literary Criticism," *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 1 (1984): 195.

^{١٣} إجناتس جولدتسيهر. اتجاهات التفسير القرآني لدى المسلمين؛

Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: E. J. Brill, 1920) 129-30.

وأي. ج. وينسك، عقيدة الإسلام: أصلها وتطورها التاريخي؛

A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (London: Frank Cass & Co., 1965), 66-68.

واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة، ومكاناً، وصورة، وتحيزاً، وانتقالاً، وزوالاً، وتغيراً، وتأثراً. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها. وسموا هذا النمط: توحيداً.^{١٤}

لعل مثليين من مقالات الإسلاميين للأشعري (ت ٣٢٤هـ) يوضحان المنهج التفسيري (أو البلاغي) الذي لا بُدَّ أن الجاحظ قد فهم من خلاله عبارة "موسى الله أحد، وساعد الله أشد" :^{١٥}

واختلفوا هل يقال لله وجه أم لا وهم ثلث [كذا والصحيح 'ثلاث'] فرق: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن لله وجهاً هو هو والقائل بهذا القول "أبو الهذيل". والفرقة الثانية منهم يزعمون أنا نقول وجه توسعاً ونرجع إلى إثبات الله لأنا ثبت وجهاً هو هو وذلك أن العرب تقيم "الوجه" مقام الشيء فيقول القائل: لولا وجهك لم أفعل؛ أي لولا أنت لم أفعل، وهذا قول النظام وأكثر معتزلة البصريين وقول معتزلة البغداديين.^{١٦} ...

وأجمعت المعتزلة بأسرها على إنكار العين واليد وافترقوا في ذلك على مقلتين: فمنهم من أنكر أن يقال: لله يدان وأنكر أن يقال إنه ذو عين، وأن له عينين، ومنهم من زعم أن لله يداً وأن له يدين وذهب في معنى ذلك إلى أن اليد نعمة وذهب في معنى العين إلى أنه أراد العلم وأنه عالم وتأول قول الله عز وجل: "وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي" [القرآن ٢٠ : ٣٩] أي بعلمي.^{١٧}

P. 8

^{١٤} محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ٢ مج. (القاهرة: مؤسسة الجلي وشركاه، ١٩٦٨)، ١ : ٤٥.

^{١٥} [المحذوف هنا هو: "والفرقة الثالثة منهم ينكرون ذكر الوجه أن يقولوا لله وجه فإذا قيل لهم: أليس قد قال الله سبحانه "كل شيء هالك إلا وجهه" [القرآن ٢٨ : ٨٨]؟ قالوا: نحن نقرأ [في] القرآن أن لله وجهاً فلا نقول ذلك، والقائلون بهذه المقالة "العبادية" أصحاب "عباد" - المترجم].

^{١٦} أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،

Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Kitāb Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Ed. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1963), 189, 195.

[والنص هنا منقول من الكتاب نفسه والصفحات نفسها، ط٤ (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٠،

وهي نسخة مصورة من الطبعة الثالثة، فيسبادن: دار فرانتز شتاينر، ١٩٨٣).

إن قرأنا هذا النص التأويلي الديني من خلال الاصطلاح البلاغي، استطعنا القول بأن المفسرين من المعتزلة عدوا التعبير القرآني أسلوباً استعارياً أو مجازياً، يستخدم، بصفة خاصة، المجاز المرسل (أي استخدام الجزء للدلالة على الكل والعكس بالعكس) والكناية (أي استخدام شيء واحد للدلالة على آخر).

وهكذا، فإن البديع لم يكن شيئاً جديداً في اللغة العربية من وجهة نظر الجاحظ، حتى لو كان ظاهرة جديدة في الشعر. ومن الوجهة الاعتزالية لدى الجاحظ، لم يكن البديع وسيلة أسلوبية متميزة موجودة في القرآن^{١٧} والحديث فحسب، بل كان منهج تأويل، وطريقة تفكير، يجب على المسلم المخلص أن يتبّعها إن أراد أن يفهم تلك النصوص الدينية فهماً سليماً. بل إن عدم تأويل القرآن أو قراءته قراءة مجازية (عبر التأويل) قد يوقعه في الشُّرك. ومن ثم فإن ما قصده الجاحظ بالبديع في النص المقتبس أعلاه من البيان والتبيين يتلخص في استخدام الكناية أو الاستعارة أو بشكل أوضح، تجسيم المجرد، على نحو ما فهمه قياساً على الاستخدام التفسيري المعتزلي للتأويل. وباختصار، فإن البديع هو الوجه الآخر للتأويل. فالبديع هو تشفير المعنى في نمط استعاري لنص ما؛ وأما التأويل فهو حل شفرة هذا النص. وإذن فأسلوب التعبير في القرآن لم يكن من وجهة نظر المعتزلة سوى أسلوب البديع.

وبناء على مثال الجاحظ، أودُّ أن أقترح أن شعر البديع لا يمكن تحديده بمجرد وجود هذا النمط من الأنواع البلاغية فيه، بل إن أسلوب البديع هو أولاً وقبل أي شيء، آخر التشفير الواعي المقصود للمعنى المجرد في الاستعارة وغيرها، بالإضافة إلى التعبير الشعري عن المجال الكلي للعمليات الاستعارية والتحليلية التي كانت تسم علم الكلام المعتزلي، أو بمعنى أوسع، التي تسم الإطار الثقافي والفكري الكلي لحقبة هيمنة المعتزلة. وفي عبارة أخرى، فإن شعر البديع كتبه أصحابه على أساس المذهب الكلامي، باعتباره خطاباً جدلياً افتراضياً، وليس بوصفه نوعاً بلاغياً، كما أصبح هذا المصطلح

p. 9

^{١٧} يتعلق هذا بمفهوم الجاحظ عن "إعجاز القرآن"، الذي يمكن متابعة مناقشة حوله في جولدتسيهر،

اتجاهات التفسير، ١٢١.

يعني فيما بعد؛ أي ليس بوصفه تقليداً لרטانة المتكلمين المتأخرة ولنهج القياس لديهم، بل بوصفه عقلية مفاهيمية، وتحليلية، وقياسية.^{١٨}

^{١٨} ربما كانت ملاحظات مصطفى بدوي هي الأقرب إلى هذا الاستنتاج:

يستحق عنصر معين في تحليل المعتزلة اعتباراً خاصاً، لأنه كان، أكثر من أي عنصر، النتاج الخاص للمناخ العقلي في العصر العباسي، وغالباً ما كان في أصل رفض النقاد العرب للشعر الحديث، حتى وإن لم يكونوا أنفسهم واعين بذلك. مركزين اهتمامهم على أكثر مظاهره سطحية، أي استخدام اللغة. وهذا هو المذهب الكلامي، الذي ترجمه كراتشكوفسكي بـ "التكلف الجدلي" (dialectical mannerism)، وهو يحيل إلى نمط من الجدل العقلي، ومقدرة على إنتاج أفكار دقيقة وغير مسبقة وطريقة في إنشاء صور وخيالات قريبة من "الفطنة" "wit"، ولقب "الميتافيزيقي" المستخدم من قبل درايدن في وصف "فطنة" الشاعر دُن والتي تبنّاها فيما بعد وأذاعها الدكتور جونسون في مقالته عن كاولي في كتابه حيوات الشعراء. ... وعلى نحو مشابه، فإن المذهب الكلامي هو مصطلح أخذه المعتزلة، كما قيل سابقاً. من الجاحظ الذي كان واعياً، كونه هو نفسه من أصحاب المعتزلة المفكرين الدينيين العقليين، بأنّ خلف بعض شعر المحدثين نمطاً من النشاط العقلي لا يختلف عن ذلك النشاط الذي يميز الفكر الديني العقلي المعروف بعلم الكلام. وهذا ليس مفاجئاً على الإطلاق، بما أنه من المعروف أن أبا تمام الذي جعل من البديع أسلوبه الأساسي في كتابة الشعر كان معتزلياً، لا يجهل عمل مفكري الكلام ومناهجهم وأن شعره يفيض بالمصطلحات الفلسفية.

[حاشية: يجب أن نذكر هنا أن الصورة الأصلية لهذا الفصل من الكتاب قُدمت في اللقاء السنوي لمركز البحوث الأمريكي في مصر، وذلك في ولاية فيلادلفيا الأمريكية، أبريل، ١٩٧٩، ثم قُدمت إلى مجلة الأدب العربي *Journal of Arabic Literature* (التي كان بدوي رئيس تحريرها) وذلك قبل أن ينشر بدوي مقالته في ١٩٨٠، ثم ظهرت مقالتي في المجلة المذكورة في ١٩٨١. وفي الحقيقة، تشكل ملاحظات بدوي عن المذهب الكلامي ملخصاً لأطروحتي الرئيسة هنا لكنه لم يُشر إلى من اعتمد عليه في تلك

الملاحظات، وقد ذكرت الشيء نفسه في كتاب يصدر قريباً بعنوان الشعر والشعرية،

Suzanne Pinckney Stetkevych, ed., *Poetry and Poetics*, Volume in The Formation of the Classical Islamic World series, ed. Lawrence Conrad (UK: Ashgate/Variorum Publishers).

وذلك في هامش رقم ٣١ من مقالتي في هذا الكتاب-المؤلفة].

(مصطفى بدوي، "من القصيدة الأولية إلى القصيدة الثانوية"،

(Mustafa Badawi, "From Primary to Secondary Qasīdahs," *Journal of Arabic Literature* 11 [1980]: 23-24).

إن ما أحاوله هنا هو إعادة صياغة المفهوم النقدي لشعر البديع، معتمدة على نصوص النقاد العرب القدماء بوصفها مصادر فرعية، لعلها تزودنا بتبصّرات حول طبيعة الجودة والابتكار في البديع. كما يجب أن نعيّن بين هذا السعي وآخر يسعى إلى تتبع التطور التاريخي للمصطلح الأدبي النقدي، وهنا ينظر أصحاب ذلك السعي إلى نصوص النقاد العرب القدماء بوصفها مصادر أساسية. ومن الدراسات المثلة لهذا النوع والمناسبة للنقاش الراهن:

إن ظروف البيئة الثقافية تشير كذلك إلى العلاقة بين ظهور كل من شعر البديع وتفكير المعتزلة. فلنأخذ مثلاً العالمين البصريين، واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) وعمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ)، اللذين يُنسَبُ إليهما تأسيس مدرسة البصرة الاعتزالية. لقد كان من معارفهما الشاعر بشار بن برد، الذي يُعدُّ من مؤصلي شعر البديع. وقد كتب الجاحظ عنه بإعجاب شديد:

P. 10

والمطبوعون على الشعر من المولدين بشار العقيلي، والسيد الحميري، وأبو العتاهية، وابن أبي عيينة. وقد ذكرَ الناسُ في هذا الباب يحيى بن نوفل، وسَلماً الخاسر، وخلف بن خليفة. وأبانُ بن عبد الحميد اللاحقي أولى من هؤلاء، وبشار أَطْبَعُهُمْ كُلَّهُمْ. ... وكان العتّابي يَحْتَذِي حَذْوَ بشار في البديع. ولم يكن في المولدين أَصَوْبُ بديعاً من بشار، وابن هَرْمَةَ [٨٠-١٧٦هـ].^{١٩}

والجدير بالذكر أن الجاحظ لا يرى تعارضاً بين كون الشاعر مطبوعاً من جهة و كاتباً للشعر في أسلوب البديع من جهة أخرى، كما زعم النقاد اللاحقون. فالجاحظ، على العكس من ذلك، يرى أن بشاراً هو الأفضل في الفئتين. وإذا عدنا إلى نقطة النقاش الأساسية، فإن بشاراً، على الرغم من أنه لم يكن على مذهب الاعتزال، قد تَرَدَّدَ على المجلس نفسه الذي كان يحضره واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وإن قرأنا القطعة التالية من كتاب الأغاني اتضح لنا كيف كان مجتمع البصرة في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة يَعْجُ باتجاهات ثقافية ودينية متعددة:

هاينركس ، "الإستعارة والبديع"، ١٨٣، ١٩١-١٩٦، وجون وانسبروغ، "ملاحظة عن البلاغة العربية"، في:

John Wansbrough, "A Note on Arabic Rhetoric," in H. Meller and H. J. Zimmermann, eds., *Lebende Antike: Symposium für Rudolf Sühnel* (Berlin, 1967) 55-63 and John Wansbrough, "Arabic Rhetoric and Qur'anic Exegesis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies of the University of London* 31 no. 3 (1968): 469-85,

وكلاهما يتناول المذهب الكلامي. وعلاوة على هذا، يجب أن نتذكر أن كلاً من "البديع" و"الذهب الكلامي" كان في الأصل مصطلحاً وصفياً، وليس مصطلحاً فنياً-بلاغياً.

^{١٩} الجاحظ، البيان والتبيين، ١: ٥٠-٥١.

كان بالبصرة سِتَّةٌ من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبي العَوجاء، ورجل من الأزد - قال أبو أحمد: يعني جرير بن حازم - فكانوا يجتمعون في منزل الأزدِي ويختصمون عنده. فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال. وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة. وأما بشار فبقي مُتَحَيِّراً مُخْلِطاً. وأما الأزدِي فمال إلى قول السُّمَيْيَّة، وهو مذهب من مذاهب الهند، وبقي ظاهره على ما كان عليه. قال: فكان عبد الكريم يُفْسِدُ الأَحْدَاثَ، فقال له عمرو بن عبيد: قد بلغني أن أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده (وتستر له) وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصرنا وإلا قمتُ فيك مقاماً آتي فيه على نفسك. فلحق بالكوفة، فذُلَّ عليه محمدُ بن سليمان فقتله وصلبه بها. وله يقول بشار: ^{٢٠}

قل لعبد الكريم يا بن أبي العَوِّ جاء بعثَ الإسلامَ بالكفرِ مُوقاً
لا تُصَلِّي ولا تُصُومُ فإن صُمِّتَ فبعضَ النهارِ صوماً رقيقاً
لا تبالي إذا أُصِبتَ من الخُمِّ رِعتيقاً ألا تكون عتيقاً ^{٢١}
ليت شعري غداة حُلِّيتَ في الجيِّدِ حنيفاً حُلِّيتَ أم زنديقاً
أنتَ ممَّن يدورُ في لعنةِ اللهِ صديقٌ لمن [...] الصديقاً

وفي ذلك الوقت كانت توجد في البصرة طوائف متعددة من الغلاة. فمن طوائف الشيعة مثلاً، يذكر تشارل بللا المغيرية والمنصورية والكاملية والكيسانية والمختارية؛ كما كان هناك، بالإضافة إلى ذلك العديد من طوائف الخوارج، والمرجئة. وخارج حدود الإسلام كان هناك الزنادقة أيضاً. ولم يكن لكلمة "زندقة" معنى دقيق؛ فهي تشمل أنواعاً عدة من الغلاة. كما كانت تشير في تلك الحقبة إلى أولئك الذين ينضوون تحت لواء الشعوبية الذين كانوا يتبنون المعتقدات الفارسية القديمة، بما فيها عناصر من المانوية والمجوسية والمزدكية. ^{٢٢}

p. 11

^{٢٠} الإصبهاني، كتاب الأغاني، ٩٩٢-٩٩٣.

^{٢١} "عتيقاً" الأخيرة تعني العتق من النار.

^{٢٢} تشارل بللا، بيئة البصرة وتكوين الجاحظ،

وإن أخذنا بعين الاعتبار الحضور الكثيف لعناصر غير إسلامية ومناهضة للإسلام في بيئة البصرة لم نستغرب أن المعتزلة أضافوا إلى هجومهم الأصلي ضد الرافضية وغلاة الشيعة هجوماً حاداً ضد الزنادقة، وخصوصاً معتقدي الثنوية، التي هي، طبقاً لنيبرج، من قبيل المانوية.^{٢٣} وقد تبنت المعتزلة المناهج “الفلسفية” للدفاع عن الإسلام ضد تلك الأفكار الخارجة عن الإسلام، ومن ثم استوعبوا علم الكلام في الفكر الديني الإسلامي. ويصف الشهرستاني في الملل والنحل هذا التطور على النحو التالي:

والقدرية ابتدءوا بدعتهم في زمان الحسن، واعتزل واصل عنهم وعن أستاذه بالقول منه بالمنزلة بين المنزلتين فسمي هو وأصحابه معتزلة، وقد تلمذ له زيد بن علي وأخذ الأصول فلذلك صارت الزيدية كلهم معتزلة. ومن رفض زيد بن علي لأنه خالف مذهب آبائه في الأصول، وفي التبزي والتولي، هم من أهل الكوفة؛ وكانوا جماعة سمو رافضة. ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها مناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام، فسمي النوع باسمها. وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان.^{٢٤}

ومن ثم انتقل هذا الفكر الجدلي الافتراضي إلى مجال الأدب.^{٢٥} وقد سجل الجاحظ في البيان والتبيين المرحلة الأولى من هذه العملية الانتقالية من خلال المناظرات

Charles Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Ġāhiz* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1953), 200-22 *passim*.

[وقد ترجم إبراهيم الكيلاني كتاب بللا إلى العربية بعنوان: الجاحظ [في البصرة وبغداد وسامراء] (دمشق: دار الفكر، [١٩٦١] ١٩٨٥) - المترجم].

^{٢٣} هـ. س. نيبرج، “المعتزلة”، دائرة المعارف الإسلامية،

H. S. Nyberg, “Mu‘tazilah,” *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed., ed. M. Th. Houtsma *et al.* (Leiden: E. J. Brill, 1913-1936).

^{٢٤} الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٢٨-٢٩. وتشير الملاحظة الأخيرة إلى حقيقة أن “المنطق” دال على المنطق (كما أن كلمة المنطق logic مشتقة من المنطق logos) تماماً مثلما أن “الكلام” من (ك-ل-م) الدالة على الكلام.

^{٢٥} عن دور الجدل في أدب هذه الحقبة، انظر الفصل عن المناظرات في شوقي ضيف. العصر العباسي الأول (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ٤٥٧-٤٦٤.

الشعرية بين الشاعر الزنديق بشار بن برد والشاعر المعتزلي صفوان الأنصاري.^{٢٦} ولم يَبْقَ لدينا إلا بيت واحد من قصيدة بشار التي يحاول فيها أن يثبت فضل النار على الأرض:^{٢٧}

الأرضُ مظلمةٌ والنارُ مشرقةٌ والنارُ معبودةٌ مُدْ كانتِ النارُ
ولعلنا نستنتج من قصيدة صفوان الأنصاري التي ردَّ بها على قصيدة بشار شيئاً من محتوى قصيدة بشار. فقصيدة صفوان تتميز بخليط غريب ومثير من عناصر متعددة للقصيدة العربية الكلاسيكية. وفيها نجد أن الأنواع الأدبية لهذه القصيدة وعناصرها المعنوية (موتيفاتها) وقد تحولت إلى مناظرة جدلية قوية للدفاع عن "الأرض" والإسلام من ناحية في مقابل النار والكفر من ناحية أخرى. ويفتح صفوان قصيدته مخاطباً بشاراً:^{٢٨}

زعمتَ بأن النارَ أكرمُ عنصراً وفي الأرضِ تحيا بالحجارة والزَّندِ
وتُخلَقُ في أرحامها وأرومها أعاجيب لا تحصى بخطٍّ ولا عَقْدِ
ثم يبدأ دفاعه عن الأرض عبر تبني نغمة قسم المديح الكلاسيكي ليصنع به وصف الطبيعة الذي هو أشبه بنغمة قسم الرحيل:

- وَيَسْرِي عَلَى جِلْدٍ يُقِيمُ حُزُوزَهُ تَعْمُجُ مَاءُ السَّيْلِ فِي صَبَبٍ حَرِدِ
- فِي الْحَرَّةِ الرَّجْلَاءِ تُلْفَى مَعَانُ لَهُنَّ مَغَارَاتُ تَبَجَّسُ بِالنُّقْدِ
ونلاحظ أن جواهر الأرض، وخضابها ومعادنها الثمينة، موصوفة في بعض الأحيان من خلال فضائل للممدوح:

وفيها زرانيخ ومكر ومَرْتَكُ ومن مَرَقَشِيثا غيرِ كابٍ ولا مُكْدِي

^{٢٦} الجاحظ، البيان والتبيين ١ : ٢٧-٣٠.

^{٢٧} هذا البيت هو الوحيد الذي حفظه الديوان من القصيدة التي يشير إليها الجاحظ (ديوان بشار بن برد، ج ٤ الملحقات، تحقيق محمد شوقي أمين [القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦]، ٧٨).

^{٢٨} اقتبس الجاحظ (البيان والتبيين ١ : ٢٧-٣٠) قصيدة الأنصاري بكاملها. وثمة مناقشة أخرى للقصيدة انظر بللا، بيئة البصرة، ١٧٦-١٧٧.

بل إن أمانا الأرض في أحيان أخرى لا ينقصها سحر المحبوبة، المنقولة استعارياً
من قسم النفسيب:

من الذهب الإبريز والفضة التي تروق وتُصبي ذا القناعة والزهد
تري العرق منها في المقاطع لائحاً كما قدت الحسناء حاشية البرد
ولا تحتوي الأرض كنوزاً أرضية فحسب، بل إنها موئل الأشياء التي تتوسط بين الحياة
والكنوز الخالدة للحياة الآخرة:

وفيهما مقام الخِل والركن والصفاء ومستلم الحجاج من جنة الخلد
وبعد الانتهاء من مدح الأرض، المقم بكل الشعارات الرمزية للقوى الرئيسة الخاصة
بتقديس الأرض chthonism، يبدأ صفوان في هجاء بشار مما يعكس مسائل سياسية
ودينية معاصرة:

p. 14

- أتجعل عمراً والنطاسي واصلاً كأتباع ديسان^{٢٩} وهم قمش المَدَّ
- وتحكي لدى الأقوام شُنة رأيهِ لتصرف أهواء النفوس إلى الردَّ
- فيا ابن حليف الطين واللوم والعمى وأبعد خلق الله من طُرُق الرُشد
- أتَهجو أبا بكرٍ وتخلع بعده علياً وتغزو كلَّ ذاك إلى بُرد
- توائِب أقماراً وأنت مشوَّة وأقرب خلق الله من شَبه القرد

تدعم هاتان القصيدتان أطروحتنا القائلة بأن بيئة البصرة المعتزلية الابتداعية المغالية في
ابتداعها هي تحديداً التي أنتجت بدايات شعر البديع وما يجري مجراه. وعلاوة على
هذا، تكشف القصيدتان عن أن الملامح المميزة لذلك الشعر ليست مجرد أنواع بلاغية

^{٢٩} بمعنى ابن ديسان (Bar Dīsān) وهو المؤسس المعروف لثنوية مدينة إديسا Edessa [وهي مدينة قديمة شمال
غرب بلاد الرافدين في موقع مدينة أورفا Urfa التركية على الحدود السورية]، توفي في ٢٠١ بعد الميلاد. وتنسب
إليه المصادر العربية عقيدة ذات طابع ثنوي عام وتدخله ضمن المزدكيين. انظر آبل، "الديسانية"، :

A. Abel, "Daysāniyya," *Encyclopaedia of Islam*. 2d ed.

[وديسان صاحب الديسانية من المجوس الثنوية. ويزعم الصابئون أيضاً أن ديسان الزنديق من أهل حران وأنه
ولد زنا وجد منبواً على نهر يقال له ديسان فسمي به. وفي معنى 'قمش' في الشطر نفسه جاء في معجم العين
للخليل بن أحمد (قمش): "القُمش: جمع القماش، وهو ما كان على وجه الأرض من فتات الأشياء. ويقال
لرذالة الناس: قماش" - المترجم].

بقدر ما هي (١) دمج مبادئ المجادلات المنطقية واللاهوتية [الفكرية الدينية] معاً؛ و(٢) التلاعب الاستعاري الحر لعناصر القصيدة الكلاسيكية النوعية والمعنوية (الموتيفية) للتعبير عن الأفكار الاجتماعية والثقافية المعاصرة - وفي هذه الحالة بالذات المسألة السياسية-الدينية المترتبة على المواجهة بين الإسلام والزندقة التي صُوِّرتْ على نمط المواجهة بين تقديس الأرض لدى الساميين وعبادة النار لدى أصحاب زرادشت.

وصل المعتزلة إلى ذروة قوتهم السياسية في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة أثناء خلافة المأمون والمعتصم والواثق. ففي سنة ٢١٢ للهجرة تبنى المأمون، الذي كان معروفاً باهتمامه الشديد بالفكر الديني، بصورة علنية عقيدة خُلق القرآن، وبذلك بشر بحقبة هيمنة المعتزلة. وفي سنة ٢١٧ عيّن المأمون ابنَ أبي دؤاد في منصب قاضي القضاة وفرض عقيدة خلق القرآن على رعاياه، وبالتالي بدأت "المحنة"، أو ما يشبه محكمة التفتيش، التي ذاع صيتها لاضطهاد أحمد بن حنبل وقتها. وقد استمر ابن أبي دؤاد في منصب قاضي القضاة طوال خلافة المعتصم والواثق، وتمَّ استبداله بقاضٍ آخر في خلافة المتوكل نظراً لضعف صحته. بيدَ أن حقبة هيمنة المعتزلة لم يكن مقدراً لها أن تستمر طويلاً. فقد تخلّى الواثق عن عقيدة خلق القرآن قبل وفاته بقليل في ٢٣٢ هجرية. وسرعان ما حانت نهاية حقبة المعتزلة في سنة ٢٣٤ هجرية عندما أنهى المتوكل المحنة وأمر بمنع المجاهرة بتلك العقيدة وإلا حُلَّت عقوبة الموت على من يخالف هذا الأمر.^{٢٠}

ومما يُقَوِّي محاولة ربطنا علم الكلام المعتزلي بشعر البديع المحدث أن أبا تمام، الذي يُعدُّ أشهر شعراء البديع قاطبةً، علا نجمه خلال تلك الحقبة على وجه التحديد. كذلك فإن من بين ممدوحيه كان الخلفاء الثلاثة "الاعتزاليون"، وخصوصاً المعتصم، الذي حَصَّه أبو تمام بكثير من قصائده الجيدة. ويحوي ديوانه كذلك كثيراً من القصائد التي يمدح فيها قاضي القضاة ابن أبي دؤاد والوزير الشاعر الزيات وكثير من حاشية

^{٢٠} والتر م. باتون، أحمد بن حنبل والمحنة؛

Walter M. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden: E. J. Brill, 1897), 50-56, 121.

المعتصم وقواد جيشه. وعلاوة على هذا، فإن قصائد أبي تمام المشهورة، مثل قصيدته عن فتح عمورية وقصيدته عن حرق الإفشين،^{٣١} لا تكشف عن استخدام أنماط من الاستعارة والكناية التي يمكن تتبع أصولها في تأويلات المعتزلة للقرآن الكريم فحسب، بل تتميز كذلك بالجدل ذاته القائم بين الإسلام والكفر الموجود في الشعر "النقائضي" الذي دار بين بشار بن برد وصفوان الأنصاري. وربما كان وعي المعتصم بهذه "الصلة البصرية" هو الذي أدّى إلى ملاحظته البارعة في الخبر التالي: حدثني الحسن بن وهب قال: قلت لأبي تمام: "أفهم المعتصم بالله من شِعْرِكَ شيئاً؟" قال: "استعادني ثلاث مرات:

وَإِنْ أَسْمَجَ مَنْ تَشْكُو إِلَيْهِ هَوًى مَنْ كَانَ أَحْسَنَ شَيْءٍ عِنْدَهُ الْعَدْلُ

p. 16

واستحسنه، ثم قال لابن أبي دؤاد: يا أبا عبد الله، الطائي [أبو تمام] بالبصريين أشبه منه بالشاميين.^{٣٢}

وهذا يعني أن شعر أبي تمام كان أقرب شبهاً بعلم الكلام عند المعتزلة البصريين منه بالبداوة الأموية في موطنه الشام.

وإنْ تَحَوَّلَ مِنْ ثَمَّ إِلَى ملاحظات الجاحظ عن علم الكلام نَرَأَى أن الأديب المثقف في أواسط حقبة المعتزلة كان يكتب وهو واعٍ بالعلاقة المتداخلة بين التطورات المتوازية في الآداب والعلوم، وأن شعر البديع عنده لم يكن غريباً أو مصطنعاً، بل إن اللغة العربية نفسها تنطوي على الابتكار والإبداع. وفي عبارة أخرى، لم يقتصر الإبداع على النشاط الخلاق للخالق فحسب، بل امتدَّ إلى النشاط الإبداعي للبشر بالمثل. وفي فقرة تدعو إلى ضرورة جعل كلام المرء متوائماً مع جمهور السامعين ومقام الكلام يعطينا الجاحظ هذه الملاحظات:

^{٣١} ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، ٤ مج. (القاهرة: دار المعارف، د. ت. والمقدمة ١٩٥١)، ١: ٤٠-٤٧ و ٢: ١٩٨-٢٠٩. وكلتا القصيدتين موضع مناقشة في الجزء الثاني. الفصلين ٨ و ٩.

^{٣٢} الصولي، أخبار أبي تمام، ٢٦٧. [والبيت في الديوان، ٣: ٥. وانظر فقرة وثيقة الصلة بالموضوع بعنوان "تكوين النص كلامياً وفلسفياً" في أطروحة زيد، السياق النقائضي لبائية أبي تمام، ٣٣-٣٩-الترجم].

فإن كان الخطيب متكلماً تجنّب ألفاظ المتكلمين، كما أنه إن عبّر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً أو مجيباً أو سائلاً، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين؛ إذ كانوا لتلك العبارات أفهم، وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحنّ وبها أشغف، ولأن كبار المتكلمين ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء. وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف، وقدوة لكل تابع. ولذلك قالوا العرّض والجوهر، وأيس وليس، وفرقوا بين البطلان والتلاشي، وذكروا الذّية والهوية وأشباه ذلك. وكما وضع الخليل بن أحمد لأوزان القصيد وقصار الأرجاز ألقاباً لم تكن العرب تتعارف تلك الأعاريض بتلك الألقاب. وتلك الأوزان بتلك الأسماء ... وكما سمّى النحويون، فذكروا الحال والظروف وما أشبه ذلك ... كذلك أصحاب الحساب قد اجتلبوا أسماء جعلوها علاماتٍ للتفاهم ... قالوا: وقبيح بالخطيب أن يقوم بخطبة ... كما قال بعض من خطب على منبر ضخم الشأن، رفيع المكان: "ثم إن الله عز وجل بعد أن أنشأ الخلق وسوّاهم ومكّن لهم، لاشاهم فتلاشوا." ولولا أن المتكلم افتقر إلى أن يلفظ بالتلاشي لكان ينبغي أن يؤخذ فوق يده. وخطب آخر في وسط دار الخلافة، فقال في خطبته: "وأخرجه الله من باب الليسية، فأدخله في الأيسية." وإنما جازت هذه الألفاظ في صناعة الكلام حين عجزت الأسماء عن اتساع المعاني. وقد تحسن في مثل

شعر أبي نواس وفي كل ما قالوه على وجه التظرف والتملح، كقول أبي نواس:

وذا ت خـد مُـورَدٌ قـوهِـيَّةُ المُتـجَرِّدِ
تأملُ العـيـنُ مـنـهـا محاسناً ليس تنفد
فبعضها قد تنأى وبعضها يتولّد
والحسنُ في كل عضوٍ منها معادٌ مُردّد

وأبياته أيضاً: ^{٣٣}

يا عاقداً القلبَ مني هلاً تذكرتَ حلاً
تركتَ مني قليلاً من القليلِ أقلّ

^{٣٣} الجاحظ، البيان والتبيين ١: ١٣٨-١٤١.

يَكَادُ لَا يَتَجَزَّأُ أَقْلٌ فِي الْفِطْرِ مِنْ لَا

p. 18

من الملاحظ في هذا الاقتباس أن الجاحظ يؤكد وعيه بعملية تجريد المحسوسات ووضع أسماء للمجردات منها في مقابل أمثله السابقة الذكر التي تشير إلى عملية تجسيم المجردات وتشخيصها. والجاحظ بذلك يعي دور علم الكلام في استخلاص المفاهيم المجردة التي لم تكن موجودة من قبل في اللغة والثقافة العربية. وبالإضافة إلى إدراكه هذه العملية التاريخية، فإن الجاحظ على وعي أيضاً بالعلاقة بين أفكار المتكلمين وعمل النحويين في تقعيد النحو والعروض والقوافي. وعلاوة على ذلك، وبعيداً عن عزل هذه العلوم عن الفنون والآداب، فقد زودنا الجاحظ بأمثلة وثائقية وعبر عن استحسانه لوضع كلمات وأفكار جديدة وإدخالها في كل من النثر والشعر العربي. فيبدو إذن أن الجاحظ كان يرى أن اللغة والثقافة العربية عضو حي؛ مثلها مثل الفتاة التي يصفها أبو نواس في أبياته السابقة، لا ينفد سحرها، فيصبح خالداً من خلال عملية مستمرة من التحلل والتجدد. ومن المهم أن نلاحظ أن مفهوم الجاحظ عن اللغة العربية بأنها في حالة من التغير العضوي المتواصل ليس سوى نتيجة لعقيدة المعتزلة عن خلق القرآن. أما عقيدة عدم قدم القرآن [؛ أي أن القرآن قديم وليس مخلوقاً خلقاً حديثاً] التي سرعان ما وجدت مأوى لها في نفوس أهل السنة التقليديين، فأدت إلى مفهوم للغة العربية بوصفها كائناً خالداً متكاملًا، لا تحتل وضع كلمات جديدة ولا تحتاج إليها.

يمكننا أن نلخص مناقشتنا حتى الآن كما يلي: إن كلمة البديع في بدايتها، على نحو ما يفهم من عبارة مسلم بن الوليد والخبر المروي عن شعر بشار في كتاب الأغاني، وعلى نحو ما يُتَوَقَّعُ من خلال اشتقاق المصطلح نفسه، كانت تدل على نمط جديد مبتكر من الشعر. ومع ذلك، فإن الملاحظات النقدية الأولى عن البديع، التي صدرت عن الجاحظ، تشير إلى أنه كان يرى في البديع عملية عقلية للاستعارة أو الكناية عن مفاهيم مجردة. أما من وجهة نظر المعتزلة فإن هذا لم يكن جديداً، لكنه موجود في الأوصاف المجسمة للخالق في القرآن، ومن ثم كان سمة مميزة وخاصة باللغة العربية. وهذا يعني، عند الجاحظ، أن البديع كان مرتبطاً منذ البداية بالإبداع، ووضع عبارات

جديدة وابتكارها، أكثر منه مظهراً تاريخياً لأسلوب أدبي غير مسبوق في أواخر القرن الثاني أو أوائل القرن الثالث للهجرة.

ومن وجهة نظرنا نحن، لا نستطيع أن نستخلص من كلام الجاحظ تعريفاً لشعر البديع بأنه ذلك الشعر الذي يتميز بعمليات التجريد والفكر الجدلي نفسها الموجودة في التفسير الاعتزالي للقرآن على وجه الخصوص، وفي علم الكلام على وجه العموم. لكن يجب علينا أن نؤكد، مع ذلك، أن شعر البديع كان في الحقيقة ظاهرة تاريخية جديدة. كما كان كذلك تعبيراً عن صياغة المعتزلة لمفهوم التأويل.^{٢١} وعلاوة على ذلك، يجب أن نلاحظ أن عملية “صياغة المفاهيم” conceptualization التي يصفها الجاحظ تتراسل بدرجة مذهلة مع تلك العملية التي نسبها إرك هافلوك E. A. Havelock في سياق تطور الأدب الإغريقي والفلسفة الإغريقية إلى الانتقال من الشفوية الأولية إلى الكتابية.^{٢٢} ومن الأدلة الظرفية على الصلة بين علم الكلام والبديع ذلك التطور الموازي

p. 19

^{٢١} لنتذكر كذلك أن إصرار أهل الظاهر، في مقابل أهل الباطن، على المعنى “الحرفي” للنص القرآني كان بالمثل ظاهرة تاريخية جديدة.

^{٢٢} انظر إرك أي هافلوك، الثورة الكتابية في اليونان ونتائجها الثقافية،

Eric A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982).

و في مواضع متفرقة انظر عروس الشعر تتعلم الكتابة: تأملات عن الشفوية من العصر القديم إلى الوقت الحاضر.

Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (New Haven: Yale University Press, 1986).

[وقد ترجم حسن البنا عز الدين فصلين من كتاب هافلوك، انظر “عروس الشعر تتعلم الكتابة، تأملات [في]

الشفوية والكتابية منذ العصور القديمة إلى الوقت الحاضر: “مجلة الفنون الشعبية، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، ٥٢٤، ١٩٩٦، ص ٣١-٤٢-الترجم]، والترج. أونج، الشفوية والكتابية: تحويل الكلمة إلى تقنية.

Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London and New York: Methuen, 1982).

وفي هذا السياق يقارن حسن البنا عز الدين التحول من الشفاهية والكتابية في الأدب العربي بالتحول في الأدب

اليوناني كما هو مدروس في أعمال والتر أونج وإرك هافلوك، انظر له: الكلمات والأشياء، بحث في التقاليد

الفنية للقصيدة الجاهلية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٨)، ١٥-١٩، ٤٥-٤٨. [وانظر له كذلك ترجمة

عربية لكتاب أونج، الشفاهية والكتابية (الكويت: عالم المعرفة (١٨٢)، ١٩٩٤)، وقد قدم للترجمة بدراسة

بمعنوان “النظرية الشفاهية وموقع الأدب العربي منها: دراسة أولى.” ص ١٣-٤٦. وله كذلك، في سياق تطبيقي

بين مذهب الاعتزال وعلم الكلام وشعر البديع في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة في البصرة وبغداد، والروابط الوثيقة بين شعراء البديع الرئيسيين ووجوه المعتزلة الدينية والسياسية. أما الأدلة الداخلية فنجدتها في المراحل المبكرة من القصائد الجدلية لمبشار بن برد وصفوان الأنصاري، كما نجدتها في الأبيات المفردة التي أوردها الجاحظ وحللها. وسنجد (في القسم الثاني من هذا الكتاب) ما يدل على هذا التعريف نفسه لشعر البديع في حقبة الناضجة وذلك من خلال القصائد الكبرى لأبي تمام. وهكذا، فإن الجاحظ، على الرغم من أنه لم يَقُمْ بصياغة تعريف محدد للبديع، فإن ملاحظاته المتبصرة، مضافة إلى الأدلة التاريخية، قد مهدت الطريق إلى ما يبدو أنه تعريف سليم وفعال بالنسبة إلينا.

ومما يدعم كذلك الصلة بين شعر البديع والفكر ذي الطابع الاعتزالي عدم قدرة نقاد حقبة انبعث أهل السنة التي تَلَتْ حقبة المعتزلة على الوصول إلى فهم صحيح لشعر أبي تمام على وجه الخصوص. أو صياغة مفهوم معقول لأسلوب البديع، على وجه العموم. لقد بدا الأمر كأن الأدوات لفهم شعر البديع وتقييمه قد فُقدت عندما انتهت سيطرة مناهج التفسير الاعتزالية على الفكر النقدي.

ابن المعتز وكتاب البديع

إن تأثير ما أطلقنا عليه في الفقرة السابقة “انبعث أهل السنة” على فهم شعر البديع سوف يتضح من فحص كتاب البديع لابن المعتز، الأمير العباسي (ت ٢٩٦/٩٠٨) الذي حكم لمدة يوم واحد تحت لقب الخليفة المنتصف بالله، وكان شاعراً وناقداً أدبياً وأديباً. ويعد كتاب البديع، المكتوب في ٢٧٤ للهجرة، أول محاولة نقدية لتعريف الشعر

على الشعر العربي. الشعر العربي القديم في ضوء نظرية التلقي والنظرية الشفوية: ذو الرمة نموذجاً (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١). والشعرية والثقافة: مفهوم الوعي الكتابي وملاحمه في الشعر العربي القديم (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣) - المترجم.

المحدث، وبالتالي أرسى بعض القواعد التي التزم بها النقاد المتأخرون،^{٣٦} كما سوف نرى.

كان ابن المعتز مهتماً بإثبات مصداقية الشعر المحدث، ذلك الشعر الذي زعم المنتقون من قيمته أنه خارج على الأعراف الشعرية العربية أو مفسد لها.^{٣٧} وكما سبق لنا القول، فإن عقيدة قدم القرآن عند أهل السنة قد انتهت إلى مفهوم للغة العربية بأنها تامة أو متكاملة حتى قبل أن يخلق الله الدنيا. ولهذا فإن الوضع اللغوي الجديد أو الابتكار اللفظي في الشعر كان في حد ذاته خطأ، سواء من الناحية الدينية أو اللغوية. وبالتالي أصبح البديع من جهة معناه الاشتقاقي؛ أي شيء جديد مبدع أو مبتكر في الشعر، مرادفاً للبدعة بالمعنى الديني، أي الضلالة. في هذا الجو كان لازماً على ابن المعتز، إذا أراد أن يبرر وجود شعر "البديع" "المحدث"، أن يثبت، على النقيض مما يعكسه اسم هذا الشعر، أنه ليس شعراً دخيلاً على العربية على الإطلاق. ومن هنا يعتمد ابن المعتز في تبريره على قاعدتين: (١) أن شعر البديع يتكون تقريباً من تزايد الأنواع البلاغية والمحسنات البديعية القابلة للرصد والتحديد؛ و(٢) أن هذه الأنواع نفسها ليست ابتكارات دخيلة على اللغة العربية من قبل شعراء البديع، لكنها موجودة في المصادر الكلاسيكية للغة العربية: القرآن والحديث، وأقوال الصحابة، والشعر القديم وكلام العرب من بدو الصحراء. ويمكننا أن نتبين هذا الموقف الرجعي الكامن في عقل ابن المعتز (في مقابل عقلية الحقبة الاعتزالية السابقة عليه) في امتثاله للمرجعية الدينية واللغوية القائمة في عصره، وذلك في الجملة الافتتاحية من كتابه:^{٣٨}

^{٣٦} ابن المعتز، كتاب البديع، مقدمة كراتشوفسكي، ٦: سزكين. تاريخ التراث العربي، ٥٦٩-٥٧١. [وفي الترجمة العربية المشار إليها أعلاه ١٤٨-١٥١-الترجم].

^{٣٧} يعتقد بونيبير أن الجدل حول أبي تمام كان يمكن أن يكون السبب الأساسي أو من الأسباب الأساسية التي دفعت ابن المعتز لتأليف كتاب البديع (سيجر أي. بونيبير، "تأملات في كتاب البديع لابن المعتز"،

(Seeger A. Bonebakker, *Atti del terzo Congresso di studi arabi e islamici, Ravello, 1966* [Naples: n. p., 1967], 201).

^{٣٨} أعتقد أن رأيي بأن كتاب البديع نتاج لرد فعل ضد المعتزلة أقرب إلى الصواب من رأي الطرابلسي بأنه رد فعل ضد كتاب البلاغة [الخطابة] لأرسطو ويكشف عن ميول ضد الهلينية وضد الشعوبية (أمجد الطرابلسي، نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة،

قد قدّمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سمّاه المحدثون البديع ليُعلم أن بشاراً ومسلماً وأبا نواس ومن تَقِيْلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن ولكنه كثر في أشعارهم فَعَرِفَ في زمانهم حتى سُمِّيَ بهذا الاسم فأعربَ عنه ودلَّ عليه [هذا الفن].^{٣٩}

وهكذا جرّد ابن المعتز شعر البديع، في حماسه لإثبات مصداقية هذا الشعر، من صفته الجوهرية المميزة له، أي جدته، وإبداعه. ومن ثم فإن ما وصفه الإصصهاني في كتاب الأغاني بأنه مبدع ومبتكر، وما وصفه الجاحظ بأنه ملص فريد للغة العربية، أي

Amjad Trabulsi, *La critique poétique des Arabes jusqu'au VII^e siècle de l'Hégire* [Damascus: n.p., 1956], 78-81).

[عبارة الطرابلسي: "ولعل تأثير 'خطابة' أرسطو في النقد العربي كان أبلغ من التأثير الذي مارسه كتاب 'الشعر'. وذلك لأن الفكر اليوناني أصبح في نظر المناهضين للشعوبية أشد خطورة حين ترجم هذا الكتاب إلى العربية. ... ومن أجل التصدي لهذا التأثير كان لا بد للمناهضين أن يجتهدوا ويرتقوا بتفكيرهم ودراساتهم إلى مثل هذا المستوى أو إلى ما يفوقه. فتمخض عن ذلك خلق علم جديد هو علم البديع." انظر أمجد الطرابلسي، نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة، ترجمة إدريس بلمليح (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٣)، ص ٨٠-٨١. وهذا وقد ذهب نجيب البهيتي إلى القول كذلك بأثر أرسطو في البديع لابن المعتز، ولكنه حاول أن يثبت ذلك من خلال كتاب الشعر لأرسطو، مع قوله بأن كتاب الخطابة وكتاب الشعر لأرسطو كان لهما تأثير على الجاحظ وابن المعتز. انظر البهيتي، أبو تمام الطائي، ص ١٩٤-١٩٩-الترجم].

أما بالنسبة للمسألة التي يعالجها بونيبير، أي إلى أي مدى أسهم أصحاب الفكر الديني، وخصوصاً المعتزلة، مثل الجاحظ في البيان والتبيين، وبشر بن المعتز في صحيفته، في نظرية ابن المعتز عن البديع، فأوافقه في قوله: "إن النموذج الأولي لهذه النظرية، كما قد رأينا، ظهر في وقت أقدم بكثير على هيئة مصطلحات فنية محددة وممثلة بطريقة جيدة وواضحة ومستخدمة عند اللغويين والشعراء. ويبدو لي أن كتاب ابن المعتز أقرب إلى هذه المناقشات المبكرة للمصطلح منه إلى أعمال الجاحظ وابن قتيبة. على الرغم من اعتراف ابن المعتز بأنه استعار مصطلح "المذهب الكلامي" من أولهما [أي الجاحظ] (بونيبير)، "تأملات عن كتاب البديع"، ٢٠٧. وفي الحقيقة، كما سأحاول أن أُبين، فإن استعارة ابن المعتز مصطلح "المذهب الكلامي" الذي كان يعني في السياق المعتزلي نمطاً من التفكير أو التحليل، من أجل الإشارة إلى نوع بلاغي تكشف عن سوء فهمه للأديب المعتزلي أكثر مما تكشف عن تأثير الجاحظ عليه. وما أريد أن أصل إليه في النهاية هو أن شعر البديع هو ذلك الشعر المكتوب في "المذهب الكلامي" كما فهمه الجاحظ.

^{٣٩} ابن المعتز، كتاب البديع، ١.

تلك العملية المستمرة من الحيوية والتجديد التي مَكَّنَتْهَا مِنْ أَنْ تضرب في آفاق جديدة،
تَمَّ اختزاله إلى مجرد تكاثر لصيغ سابقة الوجود، أي مجرد تحايل لا غير.
إلا أن ابن المعتز لا يزال مدركاً أن ثمة فرقاً بين الشعر القديم والشعر الجديد.
وهو يُرجِعُ جِدَّةَ هذا الأخير ابتداءً إلى عدم الاعتدال، والإفراط، الذي أدَّى في النهاية إلى
الذوق الرديء:

ثم إن حبيب بن أوس الطائي من بعدهم شَغِفَ به [شعر البديع] حتى غلب عليه
وأكثر منه فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض وتلك عُقْبَى الإفراط وثمره الإسراف
وإنما كان يقول الشاعر من هذا الفن البيتَ والبيتين في القصيدة وربما قرئت من شعر
أحدهم قصائدٌ من غير أن يوجدَ فيها بيت بديع وكان يُسْتَحْسَنُ ذلك منهم إذا أتى
نادراً ويزداد حِظُّوهُ بين الكلام المرسل.^{٢٠}

ويستطرد ابن المعتز في مقدمته بإعطاء بعض الأمثلة:

من الكلام البديع قول الله تعالى "وإنه في أم الكتاب لدينا لعليُّ
حكيم." [الزخرف: ٤]
ومن الشعر البديع قوله:

... والصبحُ بالكوكبِ الدُّرِّيِّ مَنْحُورُ

وإنما هو استعارة الكلمة لشيء لم يُعرَفَ بها من شيء قد عُرفَ بها مثل أم الكتاب
ومثل جناح الذلِّ ومثل قول القائل الفكرة مُخُّ العمل فلو كان قال لُبُّ العمل لم يكن
بديعاً.

ومن البديع أيضاً التجنيس والمطابقة وقد سبق إليهما المتقدمون ولم يبتكرهما
المحدثون وكذلك الباب الرابع والخامس من البديع.^{٢١}

أما التنازل الوحيد الذي يقدمه ابن المعتز تجاه أي تأويل آخر أو تعريف لشعر
البديع فهو إمكانية التنويع في عدد الأنواع البلاغية أو تصنيفها.^{٢٢}

^{٢٠} السابق.

^{٢١} السابق، ٢.

^{٢٢} السابق، ٣.

أما بقية الكتاب فخمسة فصول، كل منها مكرس لنوع من الأنواع البلاغية المختارة: الاستعارة؛ التجنيس؛ المطابقة؛ رد العجز على الصدر؛ والمذهب الكلامي.^{٤٣} ويتبع هذه الفصول الخمسة قسم يتعامل مع اثني عشر محسناً بديعياً، يمكن لآخرين، كما يعلن ابن المعتز، أن يجعلوها من أسس البديع على الرغم من أنه قد استغنى عن ذلك واختار الخمسة المذكورة اعتباطاً.^{٤٤}

p. 23

وليس نص ابن المعتز، الذي يرد بعد أن يعطي تعريفاً أو وصفاً للنوع الذي سوف يناقشه في كل فصل، سوى عرض آلي، وإن كان علمياً، لأمثلة مرتبة تنازلياً بادئاً بأكثر المصادر الموثقة؛ أي القرآن، ثم الحديث وأقوال الصحابة وشعر القدماء ونثرهم وشعر المحدثين ونثرهم. وبعد الأمثلة الجيدة المرتبة على هذا النحو ثمة قسم أقصر يعرض لأمثلة مذمومة، يعرضها ابن المعتز حتى يتجنب القارئ أمثالها.^{٤٥} وهذه الأمثلة الأخيرة، كما هو متوقع، مأخوذة فقط من الشعر والنثر، القديم منه والمحدث، دون المصادر الدينية. أما بالنسبة إلى أبي تمام، فإن الكتاب ينوء بأمثلة من شعره مع رجحان كفة الأمثلة التي يعدها ابن المعتز جيدة منها على كفة السيئة.^{٤٦} وهذا يتوافق

^{٤٣} يلاحظ محمد مندور على ابن المعتز عدم التزامه معايير واضحة في اختياره تلك الأنواع الخمسة للبديع. ذاكراً أنه "يجمع بين ثلاثة أشياء مختلفة بطبيعتها: (١) الاستعارة التي هي عنصر أصيل في الشعر، (٢) وطرق أداء تتعلق بالشكل ولا تمس جوهر الشعر في كثير، وهي التجنيس والطباق ورد العجز على الصدر، و(٣) مذهب عقلي هو المذهب الكلامي." (محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب [القاهرة: دار نهضة مصر، د. ت. ٥٢]. إن ما أحاول أن أقوله هنا هو أن النوعين الأول والثاني من الأنواع الثلاثة، في رأي مندور، يمكن جمعهما، بالنسبة إلى شاعر البديع، تحت النوع الثالث؛ أي المذهب الكلامي، الذي هو الملمح المميز لشعر البديع.

^{٤٤} ابن المعتز. كتاب البديع، ٥٨. وطبقاً لبونيبير فإن هذا الجزء، عن محاسن الشعر، كتب في وقت متأخر عن الفصول الخمسة الخاصة بأنواع البديع الأساسية وألحقت بالنص فيما بعد (بونيبير، "تأملات عن كتاب البديع"، ١٩٣-٩٤). إن هذا الجزء، على أي حال، بمثابة ملحق من نوع ما أكثر منه جزءاً رئيساً من النص.

^{٤٥} على سبيل المثال، انظر ابن المعتز، كتاب البديع، ٢٣ ومقدمة كراتشوفسكي، ١١-١٢.

^{٤٦} يلاحظ بونيبير هنا: "أعتقد أنه على الرغم من الاتهام بالإفراط في البديع يحسب على ابن المعتز في مقدمة كتاب البديع، فإن حكمه على أبي تمام لم يكن سلبياً تماماً. ففي الكتاب نفسه تندُّ عنه ملاحظة سلبية على أبي تمام في ست حالات من بين تسع وثلاثين حالة" (بونيبير، "تأملات عن كتاب البديع"، ٢٠٢).

مع ملاحظة المؤلف في مقدمة كتابه بأن خطأ أبي تمام كان في استخدام البديع والافتتان به أكثر من قول أبيات سيئة من هذا النمط.

كما هو متوقع من مقدمة كتاب البديع، لا يكشف ابن المعتز في فصله الأول عن الاستعارة عن أي تطور تاريخي في هذا النوع البلاغي نفسه ومن ثم فلا يمكن أن نتوقع من وجهة نظره، بما أنه يحصر نفسه في تناول النوع الواحد في الفصل الواحد، أن ثمة تطوراً في الشعر نفسه على الإطلاق. فابن المعتز لا يلاحظ التغير النوعي في الاستعارة بين القدماء والمحدثين أو هو لا يعد هذا التغير تغيراً ذا مغزى مهم. أو لنقل إن ابن المعتز يتجاهل هذا التطور [مع كونه على وعي به بشكل أو بآخر]. وإنما يكفي بالنسبة إليه أن الأمثلة جميعها تناسب تعريفه “استعارة الكلمة لشيء لم يُعرفَ بها من شيء قد عُرفَ بها.”^{٧٧} ومع ذلك، فإن مقارنةً بين الأمثلة القديمة والأمثلة الحديثة التي يوردها ابن المعتز تكشف عن اختلافات جوهرية بين الاستعارة عند القدماء من جهة وعند المحدثين من جهة أخرى:^{٧٨}

^{٧٧} ابن المعتز، كتاب البديع، ٢. وقد اقترح لفهارت هاينركس ترجمة [إنجليزية] “بتصرف” إلى حد ما لعبارة ابن المعتز، تعطينا، مع ذلك، تعريفاً أكثر دقة عند تطبيقه على أمثلة ابن المعتز، وذلك عندما ترجم كلمة “الكلمة” في نص ابن المعتز بلفظة “مفهوم” “concept” (ولفهارت هاينركس، “يد الشمال: آراء حول الاستعارة والمعنى المبكر لها في الشعرية العربية”،

(Wolfgang Heinrichs, “The Hand of the Northwind: Opinions on Metaphor and the Early Meaning of *isti'ārah* in Arabic Poetics,” *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* [Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft] 44 no. 2 [1977]: 33-34).

[وقد ترجمت سعاد المانع هذه المقالة إلى العربية، انظر لفهارت هاينركس، “يد الشمال: آراء حول الاستعارة ومعنى المصطلح ‘استعارة’ في الكتابات المبكرة في النقد العربي”، “فصول، مجلة النقد الأدبي، (١٩٩٢): ١٩٥-٢٢٨-الترجم].

^{٧٨} عن فشل النقاد العرب في التعامل مع التطور التاريخي في الشعر. انظر لفهارت هاينركس، “النظرية الأدبية: قضية كفاءتها”،

Wolfgang Heinrichs, “Literary Theory: The Problem of its Efficiency,” *Arabic Poetry: Theory and Development*, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden: Harrassowitz, 1973), 19-69 *passim*.

وقد كرّس هاينركس عدداً من المقالات عن التطور التاريخي للاستعارة العربية (وإن لم تركز على خط المناقشة الراهن)، “يد ربح الشمال”، “و” الاستعارة والبديع، “و” استعارات مزدوجة في الشعر المحدث، “

Wolfgang Heinrichs, “Paired Metaphors in *Muḥdath* Poetry,” *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies of the University of St. Andrews* 1 (1986): 1-22.

وفي مثالين من أمثلة ابن المعتز من شعر أبي تمام نرى الشاعر ينسب الموت
والهلاك إلى الزمن والدهر:^{٢٩}

p. 24

أَمْطَرَتْهُمْ عَزَمَاتٍ لَوْ رَمَيْتَ بِهَا يَوْمَ الْكَرْهَةِ رُكْنَ الدَّهْرِ لَأَنْهَدَمَا

وقوله :

مَتَى يَأْتِكَ الْمَقْدَارُ لَا تَكُنْ هَالِكاً وَلَكِنْ زَمَانُ غَالٍ مِثْلَكَ هَالِكٌ

وهذه النسبة عند أبي تمام ليست مجرد تشخيص للمجرد الذي نجده في أمثلة ابن
المعتز من القدماء؛ مثل هذين البيتين^{٣٠} لأوس بن مغراء [مخضرم]:

يَشِيبُ عَلَى لَوْمِ الْفَعَالِ كَبِيرُهَا وَيُغْذَى بِثُذْيِ الْوُومِ فِيهَا وَلِيْدُهَا

ولأبي ذؤيب الهذلي:

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

فبيت أوس بن مغراء يتكوّن من استبدال استعاري للاكتفاء الخلقي بالاكتفاء الغذائي:
فكما يسبب الغذاء الفاسد ضعفاً جسدياً، تؤدي التربية التي لا تقوم على الوازع الخلقي
إلى الفساد الروحي - وهو المقابل الأخلاقي للعبارة التي تقول "يُعْرِفُ الْمَرْءُ مِنْ
طَعَامِهِ"^{٣١} أما بيت أبي ذؤيب ففيه تشخيص القدر بأنه من جوارح الطير، ويرجع هذا
إلى الصورة الشعرية الشائعة للنسر في ميدان الحرب. وهذه حالة من المجاز
المرسل، "الموت المحتوم"^{٣٢} المعبر عنه بوجه عام من خلال حالة خاصة لطائر جارح
ينشب أظفاره في فريسته. أما المثلان المأخوذان من قصيدتي المدح لأبي تمام فيعبران، في
المقابل، عن المزاعم السياسية العباسية وعن الجدل الفكري الديني عند المتكلمين. ذلك
أن البيت الأول يحتفي بالسلطة فوق الطبيعية للخليفة - فهو يستطيع أن يغير مسيرة
الدهر بقدر ما يستطيع أن يحطم قلاع الأعداء. وفي المثل الثاني يقابل الشاعر بين

^{٢٩} السابق، ٢٢، ٢٣.

^{٣٠} [رواية الديوان "لا تُدْعَ"]، انظر شرح ديوان أبي تمام حبيب بن أوس الطائي لأبي الحجاج يوسف بن
سليمان بن عيسى الأعلام الشنقمر (٤١٠-٤٧٦هـ) - (١٠١٩-١٠٨٣م)، دراسة وتحقيق إبراهيم نادن، قدم له
وراجعه محمد بن شريفة، ج ١ ([الرباط]: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤): ٤٤٢ - المترجم].

^{٣١} السابق، ١١.

الخليفة وقَدَره كأنهما بطلان في ميدان حرب كونية ويعلن أن الخليفة هو المنتصر. وهكذا يلعب الشاعر بمفهوم الخلود ومن ثم بمسألة كانت موضوع جدل كبير بين المتكلمين - أي ما إذا كان الزمن أزلياً أو غير أزلي. إن مفاهيم مجردة مثل إهلاك الزمن أو تحطيم الدهر لم يعبر عنها أبداً في الشعر الجاهلي، أو لعلها لم تكن حتى موضع إدراك في هذا الشعر، إذا اتفقنا مع استنتاجات كل من أونج وهافلوك حول الشفوية الأولية.^{٢٢}

لم يقف أبو تمام عند حد قلب صورة شعرية جاهلية مألوفة - أي جعل الدهر هو الضحية بدلاً من جعله حاملاً للدمار والموت المحتوم -، بل عبّر عن ذلك القلب البلاغي عن تلك المبادئ التي تميز الإمبراطورية العباسية الإسلامية ثقافياً ومفهومياً، وإيديولوجياً وأخلاقياً، عن قبليّة الجاهلية. وفي عبارة أخرى، إن ما يميز شعر البديع العباسي من الشعر الجاهلي ليس مجرد استخدام نوع بلاغي ما، بل هو الأفكار التي يحملها ذلك الشعر. باختصار، الوسيلة هي الرسالة؛ أي إن المذهب الكلامي يشير إلى ما يراد نقله كما يشير إلى وسيلة المنقول بالمثل.

كذلك تختلف استعارات أبي تمام عن نوع آخر من الاستعارات التي يتكلم عنها ابن المعتز في أمثله من شعر القدماء، أي تلك الاستعارات التي يحل فيها شيء مادي أو ملموس محل شيء آخر:^{٢٣} مثل استعارة امرئ القيس بطة نهوض الناقة لتصوير بطة انقضاء الليل:

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأُرْدَفَ أَعْجَازاً وَنَاءَ بِكُلِّ

أو استعارة لبيد سرعة ريح الشمال وعنفها لتصوير اندفاع الراكب على فرسه:

وَعْدَاةَ رِيحٍ قَدْ كَشَفَتْ وَقِرَّةً إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامَهَا

إن ما يطرحه هذا التغير النوعي في الاستعارة هو أن تطورها المنطقي الذي يثبتته عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة يمكن أن يمثل كذلك تطوراً تاريخياً لعملية الفهم المجازية التجريدية في الشعر العربي. ويتلخص ذلك التطور عند الجرجاني في (١)

^{٢٢} انظر هامش ٢٩ أعلاه.

^{٢٣} السابق، ٧، ١١، ٢٣.

استعارة المحسوس إلى العقلي إلى (٢) استعارة المحسوس إلى المحسوس المبني على تشابه عقلي، إلى (٣) استعارة العقلي إلى العقلي.^{٤٠}

يتضح من الفصل الأول في كتاب البديع عن التجنيس أن إرجاع ابن المعتز البديع إلى أمر الكم فحسب لا يفسر الظاهرة تفسيراً كافياً. وقد أخذ ابن المعتز في مقدمته على أبي تمام إفراطه في استخدام الأنواع البلاغية وأرجع ذلك إلى شغف الشاعر بها. ولكن قصور نظرية ابن المعتز ومنهجه سرعان ما ينكشفان. فإن يزعم أن الفرق بين شعر القدماء وشعر البديع يكمن في عدد الأنواع البلاغية في كل قصيدة، ثم يستدل على ما يقول بأبيات متفرقة، ويرفض، علاوة على ذلك - كما يتضح من فصله عن الاستعارة - الاعتراف بأي فروق نوعية بين الأنواع البلاغية أنفسها، ينته إلى نتيجة حتمية؛ أي إنه لن يجد فرقاً بين نوعين من التجنيس: نوع مبني على الاشتقاق، يكون طرفاه من جذر لغوي واحد ويشتركان في المعنى، ونوع مبني على التشابه في الشكل المنطوق للطرفين لكنهما غير مشتقين من أصل واحد:

التجنيس وهو أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها على السبيل الذي ألف الأصمعي كتاب الأجناس عليها. وقال الخليل الجفنس لكل ضرب من الناس والطير والعروض والنحو فمناه ما تكون الكلمة تجانس أخرى في تأليف حروفها ومعناها يشتق منها مثل قول الشاعر من الكامل:

يَوْمٌ خَلَجَتْ عَلَى الْخَلِيجِ نَفُوسَهُمْ ...

أو يكون تجانسها في تأليف الحروف دون المعنى مثل قول الشاعر من البسيط:

... إِنَّ لَوَمَ الْعَاشِقِ اللَّوَمَ

^{٤٠} عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق هلموت ريتير (استنبول: مطبعة الحكومة، ١٩٥٤)، ٣٩-٤٠، ٥٢، ٥٨، ٦٠. والتمييز الذي نرصده هنا لا ينبغي أن يختلط بتمييز هاينركس بين الاستعارة "القديمة" - جعل شيء يتعلق بشيء آخر، مثل قول لبيد "يد ربح الشمال" - و"الجديدة" - جعل شيء يصبح شيئاً جديداً. من مثل استعارة "النرجس" للـ "عين". وكل الأمثلة التي أتناولها هنا سوف تقع في قسم الاستعارة "القديمة"، أي التمثيل لدى عبد القاهر الجرجاني، أو الاستعارة الخالصة. انظر ولفهات هاينركس، "يد ربح الشمال"، ١-٣.

[“لَوْمٌ” من الجذر (ل-و-م) في حين أن “لَوْمٌ” مخففة من “اللَوْم” من الجذر (ل-و-م)].^{٥٥}

إن تقصياً للأمثلة العديدة من التجنيس عند أبي تمام، المأخوذة من شواهد ابن المعتز، سوف توضح لنا أنها تختلف اختلافاً جذرياً عن ذلك النوع من التجنيس الذي انتشر في شعر القدماء ونثرهم؛ قال أبو تمام:^{٥٦}

ويوم أرشق والهيحاء قد رَشَقَتْ من المنيّة رَشَقاً وابلاً قَصِفاً
وقال من الطويل:

إذا أَلْجَمْتُ يوماً لُجَيْمٌ وحوْلَهَا بنو الحصن نَجْلُ المَحْصَنَاتِ
وقال من الخفيف:

سَعِدْتُ غَرْبَةَ النوى بسُعادٍ فهي طوعُ الإِثْهامِ والإِنْجَادِ

إن أبرز سمات التجنيس في هذه الأمثلة من شعر أبي تمام هي التلاعب بأسماء الأعلام، وهو أمر لم يَفُتْ عبد القاهر الجرجاني أن يتوقف عنده ويعلق عليه:

وذلك كما تجده لأبي تمام إذا أسلم نفسه للتكلف، ويرى أنه إن مرَّ على اسم موضع يحتاج إلى ذكره أو يتصل بقصة يذكرها في شعره، مِنْ دُونِ أن يشتق منه تجنيساً، أو يعمل فيه بديعاً، فقد باء بإثم، وأخلَّ بفَرْضِ حَتْمٍ.^{٥٧}

من الواضح أن كلاً من ابن المعتز والجرجاني يفشل في إدراك التغير في الوعي بين الشاعر الجاهلي والشاعر العباسي، أو في أخذ هذا التغير في الحسبان. وما يرجعه

^{٥٥} ابن المعتز، كتاب البديع، ٢٥. [وقد ذكر ابن المعتز البيتين اللذين أخذ منهما هذين الشاهدين للتجنيس كاملين (ص ٣٢) وهو يورد أمثلة التجنيس من المحدثين. أما الأول فهو لأبي يعقوب الخريمي وصف بأنه شاعر مطبوع وأشعر المولدين (ت ٢١٤ هـ) والبيت:

يَوْمَ خَلَجْتَ عَلَى الْخَلِيجِ نَفُوسَهُمْ غَضَباً وَأَنْتَ بِمَثَلِهَا مُسْتَأْمٌ

وأما الثاني فهو لمسلم بن الوليد كما ذكر البيت الثاني كاملاً كذلك في أعلى الصفحة نفسها (ص ٣٢)، وهو لمسلم بن الوليد، وذكر كراتشكوفسكي في ملاحظاته (ص ١٠٧) أنه البيت ليس في ديوان مسلم:

يَا صَاحِبَ إِنَّ أَخَاكَ الْمَصْبَّ مَهْمُومٌ فَارْفُقْ بِهِ إِنَّ لَوْمَ الْعَاشِقِ اللَّوْمُ-الْمُتَرْجَمُ.

^{٥٦} السابق، ٢٩.

^{٥٧} الجرجاني، أسرار البلاغة، ١٥.

الجرجاني إلى الولوج الشخصي، المتمثل في استسلام الشاعر للتكلف، هو في الحقيقة انعكاس ظاهرة تاريخية- أي عصر صياغة المفاهيم الذي صاحب تأسيس حقبة الكتابة، وخصوصاً، تطور علوم اللغة، ومن بينها الاشتقاق. وبطبيعة الحال فإن المثقفين في بلاط الخلفاء في القرن الثالث الهجري، فضلاً عن الشعراء أنفسهم، كانوا واعين بهذه التطورات. فليست تجنيسات أبي تمام مجرد لعبة لفظية، بل هي تعبير عن الوعي الاشتقاقي الجديد والحساسية البالغة الرهافة الناتجة عن هذا الوعي. وفي النهاية، فإن أبا تمام يُوصَلُّ لنا المفهوم المجرد لعلم الاشتقاق نفسه. وعلى وجه الدقة فإن التطبيق المطرد لهذا النوع البلاغي هو الذي يطبع في الذهن ما يستهدفه الشاعر في الحقيقة- أي التعبير من خلال حالات فردية من التجنيس عن القواعد اللغوية المجردة التي تكمن فيما وراء النظام الصرفي للجذور الثلاثية التي تنبثق عنها الكلمة العربية. ويعرض ابن المعتز مثلاً آخر من تجنيسات أبي تمام تلاعباً معقداً بين المعنيين الحرفي والمجازي مما يؤدي إلى اشتقاق المجرد من المحسوس:^{٢٨}

لِلْحَمَالَاتِ وَالْحَمَائِلِ فِيهِ كَلْحُوبِ الْمَوَارِدِ الْأَعْدَادِ

فالشاعر هنا يصف نوعين من الحمل الذي "يوضع" على الكتف أو "ينوء" به، الأول مجازي: "حمالات" بمعنى (التزامات، وديات) والآخر حرفي: "حمائل" السيف (التي يعلق عليها).

أما أمثلة القدماء، من الناحية الأخرى، فتعكس حالات فردية من اللعب اللفظي أكثر مما تعكس عادة عقلية مطردة للتفكير المجرد والاشتقاقي. ومن ثم فإن المثال القرآني: "وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين"، [النمل: ٤٤] يعد تبادلاً لفظياً بسيطاً. وبالمثل، يأتي ابن المعتز، ضمن أمثله من القدماء، ببيت للشاعر الإسلامي المبكر زياد بن الأعجم:^{٢٩}

وَبُنِيَّتُهُمْ يَسْتَنْصِرُونَ بِكَاهِلٍ وَلِلَّوْمِ مِنْهُمْ كَاهِلٌ وَسَنَامٌ

^{٢٨} ابن المعتز، كتاب البديع، ٢٩.

^{٢٩} السابق، ٢٦.

وهو بيت لا يحتوي سوى على جناس بسيط بين اسم العلم "كاهل" و "كاهل" بمعنى "كتف"، أو حارك [أعلى كتف الفرس أو غيره]، وهو جناس يحمل على عاتقه العبء الاستعاري اللوم. وهو جناس خالٍ من التلاعب بالتجريدات وتعدد الأوجه الذي يختص، كما رأينا فيما سبق، بتجسيمات المحدثين. بل إن بيت امرئ القيس، الذي يقال إنه يشير فيه إلى إرسال قيصر عباءة مسممة ليقتل بها الشاعر عندما يلبسها:^{٦٠}

لقد طمح الطمّاح من بُعد أرضه ليُلْبَسَنِي مِنْ دَائِهِ مَا تَلَبَّسَا

لا يعرض، على الرغم من التجنيس المضاعف فيه، إلا جناساً استهلالياً مبنياً على فعل (طمح) وصيغة مبالغة (الطمّاح)؛ وشكّلين للفعل (ألْبَسَ، تَلَبَّسَ)، أو على نوع من الجناس الذي يكون فيه اسم الشخص نذير شؤم أو فال حسن عليه، أي فكرة "الفأل في اللفظ" *nomen est omen*، إذا اتخذنا "الطمّاح" بما هو اسم علم، كما ورد في كتاب الأغاني، حيث ذكر أنه من بني أسد، وجد طريقه إلى بلاط الروم كي ينتقم لنفسه من امرئ القيس الذي قتل أخاه.^{٦١} إن قوة البيت تكمن، في الحقيقة، في استعارة العباءة للمرض - وهي استعارة ضائعة في شروح البيت المغرقة في حرفيتها.^{٦٢}

p. 29

وهنا تتضح نقطة الضعف الأساسية الثانية في تعريف ابن المعتز للبديع؛ أي إنه لا يتناول قصائد كاملة، فهو لا يعي أن التغير في الكم في هذه الأنواع البلاغية ينتج آخر الأمر فرقاً في الكيف، أي في الحساسية الجمالية. فالتجنيس القليل الحدوث في العصر الجاهلي أصبح في العصر العباسي انعكاساً وتعبيراً عن العلوم المطردة والتحليلية للغة والاشتقاق. وسوف تقوى الصلة بين هذه العمليات المجردة والتحليلية المميزة لشعر البديع وبين العمليات نفسها الخاصة بالمعتزلة والمتكلمين إذا لاحظنا أن البيئة البصرية نفسها التي أخرجت هؤلاء هي كذلك التي أنتجت مدرسة البصرة الذائعة الصيت في

^{٦٠} يلاحظ الأصمعي في شرحه لهذا البيت أنه ليس ثمة دليل على أن "الطمّاح" هو اسم علم (ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط ٢ [القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩]، ١٠٨).

^{٦١} الإصبيهاني، كتاب الأغاني، ٣٢٢٠.

^{٦٢} ابن المعتز، كتاب البديع، ٢٥.

علوم اللغة والنحو. ومن أشهر علماء تلك المدرسة جامعو المختارات الشعرية واللغويون مثل أبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤/٧٧٠-٧٧١) وتلميذه الأصمعي (ت ٢١٣/٨٢٨)؛ والخليل بن أحمد (ت ١٧٥/٧٩١)، وهو تلميذ آخر لأبي عمرو، وهو الذي أنجز أول معجم في العربية، كتاب العين، وكان أول من وضع علمي العروض والقوافي؛ وتلميذه سيبويه (ت ١٧٦/٧٩٢)، الذي لا يزال كتابه، الكتاب، حتى اليوم المرجع الأساسي للنحو العربي.^{٦٣}

p. 30

لا غرو إذن أن يكشف الوارثون لمثل هذا التقليد الأدبي بما فيه من التحليل والمنهجية العلمية عن شيء ما من الحساسية البالغة الرهافة في تعاملهم مع اللغة. وهذا معناه أن العدد الكبير من التجنيسات أو الأنواع البلاغية الأخرى في شعر البديع ليس مجرد تكاثر فيها، يرجع إلى الشغف بها والإكثار منها إفراطاً وإسرافاً وتكلفاً، كما يذهب ابن المعتز وعبد القاهر الجرجاني، بل هو نتيجة الوعي المستمر والحتمي بالعلاقات المنطقية والاشتقاقية بين الكلمات، والرغبة في التعبير عن هذا الوعي وتلك العلاقات.

يَتَّسِمُ تناولُ ابن المعتز للمطابقة بالقصور نفسه الذي يَتَّسِمُ به تعامله مع الاستعارة والتجنيس. ومرة أخرى، نجد دليلاً، غير ملاحظ أو غير مشار إليه من قبل ابن المعتز، على التطور المنطقي والتاريخي في شكل هذا النوع البلاغي. ومن بين الأمثلة البسيطة على المطابقة من القدماء هذا المثال من الفرزدق:^{٦٤}

قَبَحَ إِلَهُ بَنِي كَلَيْبٍ إِنْهُمْ لَا يَغْدِرُونَ، وَلَا يَفُونُ لِجَارِ

وهناك كذلك مطابقات مركبة على نحو ما نجد عند الشاعر الأموي عبد الله بن الزبير الأسدي وهو يصف نساءً أتلفتهن الحرب:^{٦٥}

^{٦٣} اجنتس جولدتسيهر، تاريخ موجز للأدب العربي الكلاسيكي،

Ignàc Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, trans. Joseph DeSomogyi (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966), 33-34, 63-64.

وبللا، البيئة البصرية، ١٢٨-١٣٥.

^{٦٤} ابن المعتز، كتاب البديع، ٣٩.

^{٦٥} السابق، ٣٨.

فَرَدَّ شَعْوَرَهُنَّ السَّوَدَ بَيْضاً وَرَدَّ وَجُوهَهُنَّ الْبَيْضَ سَوَداً

بل إن هذه المطابقة المركبة تبدو بسيطة بالمقارنة بتلاعب بشار المعقد بمفاهيم الذاكرة والنسيان، والبعد المادي والقرب النفسي في قوله: ^{٦٦}

حَتَّامَ قَلْبِي مَشْغُولٌ بِذِكْرِكُمْ يَهْذِي وَقَلْبُكَ مَرْبُوطٌ بِنِسْيَانِي
لَهْفِي عَلَيْهَا وَلَهْفِي مِنْ تَذَكُّرِهَا يَذْنُو تَذَكُّرُهَا مِنِّي وَتَنَآيِي
إِنِّي لَمُنْتَظَرٌ أَقْصَى الزَّمَانِ بِهَا إِنْ كَانَ أَدْنَاهُ لَا يَصْفُو لِحَرَّانِ

إن نلتفت بالتالي إلى أبي تمام، نجد درجة أعظم من التلاعب الاستعاري والتجريد للمفاهيم التاريخية والسياسية، واللغوية: ^{٦٧}

لَهُمْ مَنْزِلٌ قَدْ كَانَ بِالْبَيْضِ كَالْمَهَا فَصِيحَ الْمَعَانِي ثُمَّ أَصْبَحَ أَعْجَمَا
وَرَدَّ عَيُونَ النَّاظِرِينَ مُهَانَةً وَقَدْ كَانَ مِمَّا يَرْجِعُ الطَّرْفَ مُكْرَمَا

فالشاعر يعبر، عبر نقله الطباق بين "فصيح" و"أعجم" من نطاق اللغة الحقيقي إلى نطاق الأطلال المجازي، عن التقابل التقليدي بين الحالة الأهلة للمنازل عندما كانت محبوبته وقبيلتها تسكنها وحالتها الراهنة من الخواء والخراب. وعلاوة على ذلك، يرسم الشاعر موازنة بين الموتيف الشعري التقليدي للأطلال والتغيرات التاريخية/السياسية التي جرت على الأمة العربية: فالحياة العربية النقية ولغتها الجاهلية استسلمت للعجمة والهجنة، والشعبوية العرقية والثقافية.

وهكذا نستطيع أن نقول إن ترتيب هذه الأمثلة في كتاب البديع نفسه، على نحو ما وصفناه، يوضح أن ثمة تطوراً حدث في الشعر العربي من المطابقة البسيطة في

p. 31

^{٦٦} السابق، ٤٣.

^{٦٧} السابق، ٤١. ومن الجدير بالذكر أن الديوان يعطي "المعاني" بدلاً من "المعاني" (ديوان أبي تمام ٣: ٢٣٢) جرياً على الصورة الشعرية التقليدية والمعجم الشعري للنسب، في حين أن "المعاني" ملائمة في سياق الاستعارة اللغوية في البيت، أي الطباق بين "فصيح" و"أعجم". وإذا ذكر أي منهما فإن الآخر يكون مفهوماً ضمناً. [وورد في الديوان شرح البيت الأول: "أي كان مُزِيناً بمن فيه، ثم خَلَّتْ فَأَعْجَمَتْ عَلَى النَّاظِرِ فَلَا يَرَى فِيهَا أَحَدًا." وفي البيت الثاني: "أي تغير فصار الطرف يُرَدُّ عَنْهُمْ لِسُوءِ الْمُنْتَظَرِ، وَقَدْ كَانَ فِي الدَّهْرِ الْأَوَّلِ يَرُدُّ الطَّرْفَ مُكْرَمًا، كَأَنَّهُ يَكْرُمُهُ بِمَا يَرَى فِيهِ مِنَ الْحَسَنِ وَالْبَهْجَةِ وَالْمَهَابَةِ" - المترجم].

الشعر (القديم) الأموي إلى المطابقات المعقدة، والمجردة، والقائمة على الاشتقاق الاستعاري في الشعر (المحدث) العباسي.

ثمة مشكلة أخرى تكشف عن نفسها عند تقصي هذا النوع البلاغي، هي أن ابن المعتز، بسبب عزله الأبيات من سياقها الشعري، ليس لديه اعتبار للعلاقة بين مطابقة ما وبين القصيدة التي ترد هذه المطابقة فيها. فهل المطابقة في الشعر مجرد تحسين لفظي أو أنها تعبير من نوع ما عن البنية الدلالية للقصيدة؟ وقد تساعدنا الإجابة عن هذا السؤال إن الدراسات البنيوية عن الشعر الجاهلي، وخصوصاً تلك التي قام بها كمال أبو ديب وعدنان حيدر، وكاتبة هذه السطور، وهي دراسات تتبنى أطروحة مفادها أن دينامية القصيدة تقوم على ثنائيات ضدية جاهلية: الحياة/الموت، الجذب/الخصب، أي الجدلية المعروفة بجدلية الطبيعة/الثقافة عند ليفي شتراوس، وهي موجودة كذلك ضمن النموذج الطقوسي للتضحية، بصفة خاصة.^{٦٨} أما في حالة الشعر العباسي، فمن الواضح أن عدداً من قصائد أبي تمام مبنية بوعي على ثنائيات جدلية مثل هذه بوصفها تيمات أساسية، بحيث إن المطابقات في أبيات فردية ليست مجرد محسنات تزيينية بل إنها مكونات دلالية، تسهم في توصيل معنى القصيدة وإبلاغ رسالتها، مثلها في ذلك مثل الصورة والبنية. إن المثل الباهر لهذا هو في قصيدة عمورية

p. 32

^{٦٨} كمال أبو ديب، "نحو تحليل بنيوي للشعر الجاهلي"، [I، و II]:

Kemal Abu Deeb, "Towards a Structural Analysis of Pre-Islamic Poetry," *International Journal of Middle Eastern Studies* 6 (1975): 148-84, and "Towards a Structural Analysis of Pre-Islamic Poetry (II): The Eros Vision," *Edebiyat I* (1976): 3-69;

[انظر عرضاً نقدياً لكتاب أبي ديب الذي خصصه للموضوع؛ الرؤى المقنعة: نحو تحليل بنيوي للشعر الجاهلي

(القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦) بقلم حسن البنا عز الدين في فصول، مجلة النقد الأدبي،

مج ٧، ع ١٤-٢ (١٩٨٦-١٩٨٧): ٢٧٤-٢٨٠-الترجم]. وعدنان حيدر، "معلقة امرئ القيس: بنيته ومعناها"،

Adnan Haydar, "The Mu'allāqa of Imru' al-Qays: Its Structure and Meaning, I and II," *Edebiyat 2* (1977): 227-61 and 3 (1978): 51-82;

وسوزان ستيتكيفيتش، "التفسيرات البنيوية للشعر الجاهلي: نقد واتجاهات جديدة،"

Suzanne Pinckney Stetkevych, "Structuralist Interpretations of Pre-Islamic Poetry: Critique and New Directions," *Journal of Near Eastern Studies* 42 no. 2 (1983): 85-107;

وسوزان ستيتكيفيتش، "القصيدة العربية وطقوس العبور: دراسة في البنية النموذجية،" مجلة مجمع اللغة

العربية بدمشق ٦٠ رقم ١ (١٩٨٥): ٥٥-٨٥.

لأبي تمام (رقم ٣) (المحللة أدناه، الفصل ٨) حيث تدعم المطابقة الموضوعاتية thematic الرئيسة فيها؛ أي الإسلام/الكفر، مطابقات فرعية: الخليفة المعتصم/إمبراطور الروم تيوفليس، الضوء/الظلام، الذكر/الأنثى، إلخ. ولا تشير هذه البنية القائمة بشكل واعٍ على تأثير علم الكلام، بل تعكس كذلك تسرّب الثنوية المانوية إلى الفكر العباسي. وعلى نحو يدعو إلى المفارقة، فإن أبا تمام يستغل هذه الفكرة الواردة من أهل الشرك في شكل شعري ليدعم دفاعه عن الخلافة الإسلامية.

أما الصنف الرابع من البديع في كتاب ابن المعتز، رد العجز على الصدر، فلا يناسب من الناحية المنطقية الأسس الخمسة الرئيسة للبديع، ذلك أنه يفتقر إلى ما تملكه الأنواع البلاغية الأخرى من قيمة دلالية. وعلى أي حال، فإن تناول ابن المعتز له يكشف عن القصور نفسه الذي شاب تناوله للحالات السابقة. فهو لا يميز بين هذا المثال من القرآن:

“أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا.”^{٦٩}

الذي يقوم التكرار فيه بتوكيد المعنى وتشديده، وبين بيت الفرزدق:^{٧٠}

أَصْدِرْ هُمُومَكَ لَا يَقْتُلُكَ وَارِدُهَا فَكُلُّ وَارِدَةٍ يَوْمًا لَهَا صَدْرُ

حيث نجد رد العجز على الصدر مركباً من تجنيس مزدوج (أصدر-صدر، وواردها-واردة) ومطابقة (واردة-صدر) لإنتاج ما يسمى في البلاغة بالبنية المعكوسة “chiasmus” وهو نمط يمضي على نظام “أ-ب-ب-أ”،^{٧١} مكوّن من هذين النوعين البلاغيين. وعلاوة على هذا، فإن الصورة الجوهرية في بيت الفرزدق هي تجاوز كلٍّ من المعنى الحرفي والمعنى المجازي لـ “ورد” و “صدر”. وبالمثل، فإن الأبيات التي يوردها ابن المعتز من المحدثين عادةً ما تكشف، كما سنرى في المثاليين التاليين من

p. 33

^{٦٩} ابن المعتز، كتاب البديع، ٤٨.

^{٧٠} السابق، ٤٩.

^{٧١} [المقصود هنا البلاغة الغربية والعربية معاً لأن النقاد والبلاغيين العرب مثل ابن طباطبا وأبي هلال العسكري سموا هذه البنية باسم ‘العكس’، وقد التفت إلى هذه البنية ورمز إليه برموز مشابهة عز الدين إسماعيل في كتابه الرائد عن الأسس الجمالية في النقد العربي، انظر طبعة ٢٠٠٦، ص ٢٠٣-٢٠٦-الترجم].

بشار وأبي نواس،^{٧٢} عن تجنيس من نوع يتضمن تفاعلاً بين المجردات- في المثال الأول بين المبني للمعلوم والمبني للمجهول، وفي المثال الثاني بين الرقة الحرفية والرقة المجازية- وهو ما يضيف إليه ردُّ العجز على الصدر مجرد التوكيد - أو حتى مجرد تكرار بسيط للتوكيد أو لإحداث توازن بعينه في البيت؛ قال بشار:

طَلُوبٌ وَمَطْلُوبٌ إِلَيْهِ إِذَا غَدَا وَخَيْرُ خَلِيلِكَ الطَّلُوبُ الْمُطْلَبُ

وقال أبو نواس:

رَقَّتْ وَرَقَّتْ مَذْقَةً مِنْ مَائِهَا وَالْعَيْشُ بَيْنَ رَقِيقَتَيْنِ رَقِيقُ

وهنا أود أن أتوقف ملياً لأنظر في الفروق الجوهرية بين الشعر الجاهلي والشعر العباسي. فمن الجوانب التي جذبت اهتماماً بحثياً متزايداً في القرن العشرين شفوية كل من الإنشاء والرواية للشعر العربي المبكر. وقد تمحورت مناقشة الموضوع حتى الآن عند مدى ثبات "النص" الشعري قوةً وضعفاً، وفردية الإنشاء الشعري في مقابل جماعيته، وعلاقة القصيدة بالأخبار التي وردت القصيدة إلينا في سياقها، أي بعبارة أخرى، تمحورت المناقشة حول قضايا الأصالة. وقد عالج بلاشير هذه الجوانب معالجة واضحة في تاريخ الأدب العربي.^{٧٣} وبعد ذلك، تركّز البحث في مسألة قابلية تطبيق نظرية باري-لورد عن الإنشاء الشفوي-الصياغي على القصيدة الجاهلية.^{٧٤} وما أود أن أطرحه هنا في صدد تحليل الفروق بين الشعر الجاهلي والعباسي هو أنه بدلاً من التركيز على "صياغية" الشعر الجاهلي من هذا المنظور الضيق، ينبغي أن نتراجع خطوة إلى الوراء وننظر إلى الدلالات الشكلية للإنشاء والرواية الشفويين للشعر من خلال أفق أكثر

p. 34

^{٧٢} السابق، ٥٠، ٤٩.

^{٧٣} ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي من بداياته حتى نهاية القرن الخامس عشر،

Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, 3 vols. (Paris: Maisonneuve, 1952), 1: 86-185.

^{٧٤} جيمس مونرو، "الإنشاء الشفوي في الشعر الجاهلي"،

James Monroe, "Oral Composition in Pre-Islamic Poetry," *Journal of Arabic Literature* 3 (1972): 1-53;

ومايكل زويتلر، التقليد الشفوي للشعر العربي الكلاسيكي: سماته ودلالاته،

Michael Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* (Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 1978).

رحابة، حسب ما قدمه إرك هافلوك ووالتر أونج عند مناقشتهما للموضوع في الأدب اليوناني الكلاسيكي.^{٧٥} وهكذا أقترح أن "الشفوية" تتطلب أولاً وقبل أي شيء آخر إنشاء القصيدة بطريقة، تجعلها قابلة للحفظ والاستظهار. وفي عبارة أخرى تتطلب أن تكون المقتضيات الشكلية للقصيدة: الوزن، والقافية الموحدة، وتكثيف المعنى في تتابع ثابت للمواضيع والمعاني، وسائل لتقوية الذاكرة وتيسير الحفظ. بل أقترح أن كل هذا ينطبق كذلك على الأنواع "البلاغية"، بمعنى أن تستعمل في الشعر الشفوي الجنس والطباق ورد العجز على الصدر وحتى الاستعارة لتثبيت النص وسيرورته وتحسين فرص حفظه ونقله سليماً من حيث روايته الأصلية، وحتى تضمن أن الرسالة التي تنقلها القصيدة لن تفقد.^{٧٦} ويتبع ذلك أن هذه الملامح "المقوية للذاكرة" فقدت، في الشعر العباسي الكتابي، وظيفتها الأصلية - أي أنها أصبحت زائدة عن الحاجة. وهنا أطرح فكرة أن شعراء البديع هم الذين أحلوا الأنواع البلاغية التي تقوم وظيفتها الأولية على التعبير للمرة الأولى عن المفاهيم الحديثة المجردة محل تلك الأنواع العتيقة التي تقوم على تقوية الذاكرة.^{٧٧} فلعل أولئك الشعراء في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة كانوا أول من تأثر تأثراً كاملاً بهذا التحول الجذري لوظيفة الأنواع البلاغية.^{٧٨}

^{٧٥} انظر هامش ٢٩ أعلاه.

^{٧٦} انظر سوزان ستيتكيفيتش، "الطقوس وعناصر التضحية في شعر الأخذ بالثأر: قصيدتان لدريد بن الصمة ومهلل ابن ربيعة"،^{٧٧}

See Suzanne Stetkevych, "Ritual and Sacrificial Elements in the Poetry of Blood-Vengeance: Two Poems by Durayd ibn al-Ṣimmah and Muḥalhil ibn Rabī'ah," *Journal of Near Eastern Studies* 45 no. 1 (1986): 31-43.

وقد طرح النقطة نفسها إرك هافلوك في الثورة الكتابية في اليونان، وخصوصاً ١٣١.

^{٧٧} انظر ملاحظة هافلوك بالنسبة إلى دلالة الكتابة اليونانية، "إن كل الخطاب الممكن أصبح قابلاً للترجمة في الشكل الكتابي، وأن عبء الحفظ عن ظهر قلب قد انزاح عن العقل في الوقت نفسه ... ومن هنا مكنت الألفبائية من إنتاج العبارة الطريفة، أو غير المتوقعة، وغير المألوفة بل التي لم يفكر بها من قبل" (إرك هافلوك، الثورة الكتابية في اليونان، ٨٨).

^{٧٨} انظر بلاشير، تاريخ الأدب العربي ١: ١١٠-١٠١، ١١٥. وعلى حد علمي، فإن مونرو، في الصفحات الختامية من مقالته عن "الإنشاء الشفوي"، تناول هذه النقطة الخاصة بالتغير النوعي في الشعر العربي نتيجة

ولم تكن هذه الأنواع البلاغية جديدة من حيث الشكل أو البنية بقدر ما كانت جديدة من حيث الوظيفة. وفي حين أن الشعر القديم كان يركز على التعبير عن رسالة معروفة سلفاً كما كان يركز على صيانة ما تنطوي عليه تلك الرسالة من قيم- أي القيم الجوهرية للحياة القبلية أو آليات بقائها،^{٧٩} فإن شعر البديع كان معنياً بالتعبير عن رسالة جديدة، هي، كما سوف أوضح بعد، إعادة تفسير جذري للشعر القديم وقيمه في ضوء الإمبراطورية الإسلامية العباسية. وفي عبارة أخرى، فإن وظيفة تقوية الذاكرة التي للأنواع البلاغية قد حلت محلها وظيفة أخرى تفسيرية.

p. 35

أما الفصل الخامس من كتاب البديع لابن المعتز فهو أقلها وضوحاً، لكنه، في الوقت نفسه، أكثرها كشفاً عن عدم قدرة المؤلف على استيعاب جوهر الشعر المحدث، أو على صياغة تعريف له. وهذا الفصل هو الذي يصنفه المؤلف تحت "المذهب الكلامي".^{٨٠} وثمة إشارات عديدة إلى أن ابن المعتز كان يواجه صعوبة في التعامل مع هذا المصطلح. فهو أولاً لا يحاول أن يضع تعريفاً له، وإنما ينسبه إلى الجاحظ، دون تحديد دقيق لموضع الإشارة في كتب الجاحظ. وثانياً، فإن المذهب الكلامي لا يتناسب وأطروحة ابن المعتز الرئيسة التي تقول بأن كل عناصر البديع يمكن العثور عليها لدى القدماء، وفي القرآن، وفي الحديث. وبدلاً من ذلك، يعلن ابن المعتز، "وهذا باب ما أعلم أنني وجدت في القرآن منه شيئاً وهو ينسب إلى التكلف تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!"^{٨١} ولا هو يقدم أي أمثلة من الحديث النبوي. وفي الحقيقة، يقتصر ابن المعتز فحسب على ثلاثة أمثلة من جانب القدماء: اثنان منها عبارة عن خبرين، كالخبر التالي:

للتحول من الرواية الشفوية إلى النقل الكتابي. ويحتاج الموضوع تقصياً مفصلاً في ضوء عمل إرك هافلوك عن الأدب اليوناني الكلاسيكي (انظر أعلاه، هامش ٢٩).

^{٧٩} انظر سوزان ستيتكيفيتش، "التفسيرات النبوية"، في مواضع متفرقة؛ وسوزان ستيتكيفيتش، "رثاء تأبط شراً: دراسة في الأخذ بالتأثر في الشعر العربي المبكر"،

Suzanne Pinckney Stetkevych, "The Rithā' of Ta'abbata Sharran: A Study of Blood-Vengeance in Early Arabic Poetry," *Journal of Semitic Studies* 31 no. 1 (1986): 27-45.

^{٨٠} ابن المعتز، كتاب البديع، ٥٣.

وقال عمر لعبد الله بن عباس: "مَنْ تَرَى أَنْ نُوَلِّيَهُ حمص؟" قال، "رجلاً صحيحاً منك صحيحاً لك." "قال، "كُنْ أَنْتَ ذلك الرجل." قال، "لا يُنْتَفَعُ بي مع سوء ظني في سوء ظنك بي."^{٨١}

أما المثال الوحيد من الشعر القديم فهو من الشاعر الأموي الفرزدق:^{٨٢}

لِكُلِّ امْرِئٍ نَفْسَانِ نَفْسٌ كَرِيمَةٌ وَأُخْرَى يُعَاصِيهَا الْفَتَى وَيُطِيعُهَا
وَنَفْسُكَ مِنْ نَفْسَيْكَ تَشْفَعُ لِلنَّدَى إِذْ قَلَّ مِنْ أَحْرَارِهِنَّ شَفِيعُهَا

تتعارض ندرة الأمثلة القديمة تعارضاً قاطعاً، وخصوصاً عندما نأخذ في حسابنا أنه لا مثال على الإطلاق من القرآن، والحديث، والشعر الجاهلي، مع زعم ابن المعتز في أوائل كتابه وجود أنواع البديع كلها عند القدماء. ذلك أن المذهب الكلامي كان في الحقيقة ظاهرة جديدة من الناحية التاريخية. وعلاوة على هذا، فإن المذهب الكلامي، كما لاحظ محمد مندور، ليس في المقام الأول، وكما يشير اسمه، نوعاً بلاغياً؛ بل هو- في عبارة مندور، "مذهب عقلي."^{٨٣} وفي هذا الصدد يمكن أن نستوحي الكثير من مقارنة بين

^{٨١} السابق، ٥٤.

^{٨٢} السابق.

^{٨٣} مندور، النقد المنهجي، ٥٢. من الجدير بالذكر أن النقاد اللاحقين أهملوا هذا الفصل الأخير من كتاب البديع، في حين أن باقي الكتاب أصبح المصدر الرئيسي لكل النقد البلاغي المتأخر. وطبقاً لفون غرونباوم، فثمة كتابان أساسيان بعد كتاب البديع يتعاملان مع المذهب الكلامي: كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري ومفاتيح العلوم للخوارزمي. وفي هذا الكتاب الأخير يعد المذهب الكلامي من بين الأنواع البلاغية الموجودة في النثر (جوستاف إي. فون غرونباوم، وثيقة من القرن العاشر عن النظرية الأدبية والنقد العربي: القسم الخاص بالشعر في كتاب إعجاز القرآن للباقلاني،

(Gustave E. von Grunebaum, *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism: The Section on Poetry of al-Bāqillānī's I'jāz al-Qur'ān* [Chicago: University of Chicago Press, 1950], 115-18).

أما بالنسبة إلى العسكري، فمن الواضح أنه أدخل المذهب الكلامي في كتابه استكمالاً للمادة، ولكنه لا يتجاوز تلخيص فصل ابن المعتز عن الموضوع دون أي أمثلة إضافية ولا أي تعليق. انظر أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق على محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٧١)، ٤٢٦-٤٢٧. انظر كذلك إشارات إلى المذهب الكلامي في أعمال بدوي، ووانسبرو وهابنركس، هامش ١١ أعلاه.

مثال نمطي من كلام المعتزلة وبين أمثلة عدة من المذهب الكلامي. فمثلاً يُنقل عن الأشعري قوله :

... فقال أكثر المعتزلة ... إن الله عالمٌ قادرٌ حيٌّ بنفسه لا يعلمُ وقدرةً وحياةً وأطلقوا أن الله علماً بمعنى أنه عالمٌ وله قدرة بمعنى أنه قادرٌ ولم يطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياة ... وقال "أبو هذيل": هو عالمٌ يعلمُ هو هو وهو قادرٌ بقدرة هي هو وهو حيٌّ بحياة هي هو.^{٨٤}

أما ابن المعتز فتكشف أمثلته على المذهب الكلامي عن مثل هذا التلاعب مع المفاهيم العقلية؛^{٨٥} فمثلاً قال أبو نواس:

إِنَّ هَذَا يَرَى وَلَا رَأْيَ لِلْأَخْ — مَقَى أَنِّي أُعِدُّهُ إِنْسَانًا
ذَاكَ فِي الظَّنِّ عِنْدَهُ وَهُوَ عِنْدِي — كَالَّذِي لَمْ يَكُنْ وَإِنْ [كَانَ] كَانَا

وقال ابراهيم بن العباس:

وَعَلَّمْتَنِي كَيْفَ الْهَوَى وَجَهْلَتُهُ — وَعَلَّمَكُم صَبْرِي عَلَى ظُلْمِكُمْ ظُلْمِي
وَأَعْلَمُ مَا لِي عِنْدَكُمْ فَيُمِيلُ بِي — هَوَايَ إِلَى جَهْلِي فَأَعْرَضُ عَنْ حِلْمِي

وقال أبو تمام:

الْمَجْدُ لَا يَرْضَى بِأَنْ تَرْضَى بِأَنْ — يَرْضَى الْمُؤْمَلُ مِنْكَ إِلَّا بِالرَّضَى

p. 37

من الواضح من المقارنة بين هذه الأمثلة من المتكلمين من جهة والشعراء المحدثين من جهة أخرى أن الصلة التاريخية بين هذه التعبيرات الشعرية وتطور الفكر الديني التأملية تتجاوز مجرد الاصطلاح - أي علم الكلام. لقد حاول ابن المعتز أن يقصر تأثير "الكلام" الجدلي على وجه الخصوص، وتأثير روح الجدل المنطقي والبحث العقلاني التي أثرت على كل وجه من الفنون والعلوم في "عصر المعتزلة" على وجه العموم - على المحسنات القابلة للتكرار بصورة آلية.

أما ابن المعتز فلم يدرك أن المذهب الكلامي لم يكن مجرد نوع بلاغي، كما لم يدرك أن شعر البديع لم يكن مجرد نتيجة لتكاثر الأنواع البلاغية التي استخدمها

^{٨٤} الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١٦٤-١٦٥.

^{٨٥} ابن المعتز، كتاب البديع، ٥٥. وأنا أقرأ في "الرضى" الأخيرة إشارة إلى عبارة "رضي الله عن العبد."

القدماء. ففي رأيي أننا ينبغي أن نعتزف بأن المذهب الكلامي هو تلك العقلية المولدة للمفاهيم عند المتكلمين وبأنها هي المصدر الحقيقي لكل ما يوصف بالبديع. كذلك فإن المذهب الكلامي، على وجه الدقة، هو الذي يميز رد العجز على الصدر في أمثلة بشار وأبي نواس (المذكورة أعلاه) من أمثلة القرآن والفرزدق. وباختصار ليس الفرق في الكم مجرد فرق في النوع. المذهب الكلامي إذن هو على وجه التحديد ذلك النمط من الفكر - المجرد، الجدلي، الاستعاري - الذي يفرق، كما قد كشفت لنا تحليلات أمثلة الأنواع البلاغية عند ابن المعتز، بين الثقافة البلاطية العباسية وبين المجتمع القبلي الجاهلي، وهو الذي أنتج، في مجال الأدب، شعر البديع الجديد والمتميز من شعر القدماء.

الفصل الثاني

أخبار أبي تمام للصولي

p. 38

حاول ابن المعتز في كتاب البديع أن يوازن أو يتوسط بين الفريقين البارزين في الجدل الأدبي الرئيس في القرنين الثاني والثالث للهجرة، أي بين أنصار القدماء وأنصار المحدثين. وقد كان أشد المنافحين عن الفريق الأول اللغويون الذين رأوا في الشعراء القدماء المصدر الوحيد الموثق للغة العربية الصرف ومن ثم الحافظين لها. وهكذا رفض اللغويون الشعراء المحدثين لأسباب تاريخية ولغوية، أكثر منها أدبية. ويقدم ابن رشيق (ت ١٠٦٤/٤٥٦) في العمدة نظريته النسبية الطابع ووصفه لأنصار الشعراء القدماء:

كل قديم من الشعراء فهو محدث في زمانه بالإضافة إلى من كان قبله، وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: لقد أحسن هذا المولد حتى هممت أن أمر صبياننا بروايته، يعني بذلك شعر جرير والفرزدق، فجعله مولداً بالإضافة إلى شعر الجاهلية والمخضرمين، وكان لا يعد الشعر إلا ما كان للمتقدمين. قال الأصمعي: جلست إليه ثمانني حجج فما سمعته يحتج ببيت إسلامي، وسئل عن المولدين فقال: ما كان من حسن فقد سبقوا إليه، وما كان من قبيح فهو من عندهم، ليس النمط واحداً: ترى قطعة ديباج، وقطعة مسيح، قطعة نطع. هذا مذهب أبي عمرو وأصحابه: كالأصمعي، وابن الأعرابي أعني أن كل واحد منهم يذهب في أهل عصره هذا المذهب، ويقدم من قبلهم وليس ذلك الشيء إلا لحاجتهم في الشعر إلى الشاهد، وقلة ثقتهم بما يأتي به المولدون، ثم صارت لاجابة.^١

^١ ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ٢ مج. (بيروت: دار الجيل، ط ٤، ١٩٧٢)، ١: ٩٠-٩١. [يعتمد ابن رشيق هنا على نص ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) أي قبله بقرنين وهو يذكر ابن قتيبة وينقل عنه. ونص ابن قتيبة: "فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله، ويضعه في متخيريه، ويؤذل الشعر الرصين، ولا عيب له عنده إلا أنه قيل في زمانه، أو أنه رأى قائله. ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خص به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عبادته في كل دهر، وجعل كل قديم حديثاً في عصره، وكل شرف خارجياً في أوله (الخارجي: الذي يخرج ويشرف بنفسه من غير أن يكون له قديم)، فقد كان جرير والفرزدق والأخطل وأمثالهم يُعدون مُحَدِّثِينَ. وكان أبو عمر وابن العلاء يقول: لقد كثُرَ هذا المحدث وحسن حتى لقد هممتُ بروايته. ثم صار هؤلاء قدماء عندنا بغير العهد منهم، وكذلك يكون من بعدهم لمن بعدنا، كالخريمي والعتابي والحسن بن هاني؛

وَمِنْ أَنْصَارِ الشُّعْرَاءِ الْقَدَمَاءِ مَنْ فَضَّلَهُمْ عَلَى الْمَحْدَثِينَ لِأَسْبَابٍ جَمَالِيَّةٍ وَقَبِلُوا شُعْرَ الْمَحْدَثِينَ طَالَمَا لَمْ يَخْرُجْ عَنْ شُعْرِ الْقَدَمَاءِ. وَعَلَى الْجَانِبِ الْآخَرَ كَانَ هُنَاكَ مَنْ يَتَحَمَّسُ لِلرُّوحِ الْمُتَجَدِّدَةِ لِلْعَصْرِ الْجَدِيدِ، مِنْ أَمْثَالِ الْجَا حِظِّ، وَأُولَئِكَ الشُّعْرَاءُ الَّذِينَ عَبَّرَ شُعْرُهُمْ عَنْ رُوحِ ذَلِكَ الْعَصْرِ. وَفِي الْقَرْنِ الثَّالِثِ لِلهَجْرَةِ تَبْلُورُ الْجَدَلِ بَيْنَ الْقَدَمَاءِ وَالْمَحْدَثِينَ حَوْلَ أَبِي تَمَامٍ وَمُعَاصِرِهِ الْبَحْثَرِيِّ الْأَصْغَرِ سَنًا وَالْأَكْثَرِ تَمَسَّكًا بِالتَّقْلِيدِ الشُّعْرِيِّ. أَمَّا السُّؤَالُ: لِمَاذَا أَصْبَحَ أَبُو تَمَامٍ عَلَى رَأْسِ الْمَحْدَثِينَ فَتَجَدَّدَ الْإِجَابَةُ عَنْهُ فِي مَقْدَمَةِ كِتَابِ الْبَدِيعِ: فَقَدْ كَانَ أَبُو تَمَامٍ هُوَ الَّذِي “شَغِفَ بِهِ [أَيِ الْبَدِيعِ] حَتَّى غَلَبَ عَلَيْهِ وَتَفَرَّغَ فِيهِ وَأَكْثَرَ مِنْهُ فَأَحْسَنَ فِي بَعْضِ ذَلِكَ وَأَسَاءَ فِي بَعْضٍ وَتَلَكَ عُقْبَى الْإِفْرَاطِ وَثَمَرَةُ الْإِسْرَافِ،” عَلَى حَدِّ تَعْبِيرِ ابْنِ الْمُعْتَزِّ فِي مَطْلَعِ كِتَابِهِ مِمَّا تَنَاوَلْنَاهُ بِتَفْصِيلٍ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ.

وَفِي صَدَدِ هَذَا الْجَدَلِ فَإِنْ لَأَخْبَارُ أَبِي تَمَامٍ لِلصُّوْلِيِّ (ت ٩٤٦/٣٣٥)، أَوْ عَلَى نَحْوِ أَدَقِّ فِي تَصْدِيرِهِ لِرِسَالَتِهِ إِلَى أَبِي اللَّيْثِ مَزَاحِمِ بْنِ فَاتِكٍ عَنْ هَذِهِ ‘الْأَخْبَارُ’، أَهْمِيَّةٌ ذَاتُ ثَلَاثَةِ أَبْعَادٍ: (١) فَهِيَ الْعَمَلُ الْوَحِيدُ لَدَيْنَا مِنَ الْحَقِيقَةِ الْمُعَاصِرَةِ عَنِ الْمُنَازَعَاتِ حَوْلَ أَبِي تَمَامٍ وَالْبَحْثَرِيِّ وَمِنْ ثَمَّ فَهِيَ الْمَصْدَرُ الْمُبَاشَرُ عَنْ هَذِهِ الْخُصُومَةِ؛^٢ كَمَا (٢) كَانَ الصُّوْلِيُّ نَفْسَهُ، عَلَى النَّقِيضِ مِنْ أَسْتَاذِهِ ابْنِ الْمُعْتَزِّ مِنْ قَبْلِهِ وَالْأَمْدِيُّ الْمِثْلُ لَوْجْهَةِ النَّظَرِ الْمَحَافِظَةِ إِلَى أَقْصَى دَرَجَةٍ مِنْ بَعْدِهِ، مُنَاصِرًا مُتَحَمِّسًا لِلشُّعْرِ الْمَحْدَثِ عَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ كَمَا كَانَ مُدَافِعًا مُخْلِصًا عَنْ أَبِي تَمَامٍ؛ وَأَخِيرًا (٣) أُرْسَتْ الْمَوْضُوعَاتُ الرَّئِيسَةُ وَالْمَنْهَجُ الْمُتَّبَعُ فِي الْقِسْمِ التَّمْهِيدِيِّ لِأَخْبَارِ الصُّوْلِيِّ نُمُودَجًا اتَّبَعَهُ النِّقَادُ الْآخِقُونَ، وَخُصُوصًا الْأَمْدِيُّ فِي الْمَوَازَنَةِ وَالْقَاضِي الْجَرَجَانِيُّ فِي الْوَسَاطَةِ.

يَفْتَتِحُ الصُّوْلِيُّ رِسَالَتَهُ إِلَى مَزَاحِمِ بْنِ فَاتِكٍ بِوَصْفِ فَرِيقِي الْجَدَلِ:

وَأَشْبَاهِهِمْ. فَكُلُّ مَنْ أَتَى بِحَسَنٍ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فَعَلَ ذِكْرَنَاهُ (لَهُ)، وَأَثْنَيْنَا بِهِ عَلَيْهِ، وَلَمْ يَضَعْهُ عِنْدَنَا تَأْخُرَ قَائِلِهِ أَوْ فَاعِلِهِ، وَلَا حَدَاثَةً سَنَّهُ. كَمَا أَنَّ الرِّدْيَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْنَا لِلْمُتَقَدِّمِ أَوْ الشَّرِيفِ لَمْ يَرْفَعِهِ عِنْدَنَا شَرَفُ صَاحِبِهِ وَلَا تَقَدُّمُهُ.” وَلَعَلَّ الْمَوْلَفَةَ رَجَعَتْ إِلَى ابْنِ رَشِيقٍ الْمَتَأَخَّرِ حِوَالِي قَرْنَيْنِ عَنِ ابْنِ قَتِيبَةَ لِتُؤَكِّدَ أَنَّ النَّظْرَةَ نَفْسَهَا كَانَتْ لَا تَزَالُ قَائِمَةً فِي أَذْهَانِ النِّقَادِ الْعَرَبِ الْقَدَمَاءِ. انْظُرْ ابْنَ قَتِيبَةَ. الشُّعْرُ وَالشُّعْرَاءُ، ج ١، تَحْقِيقٌ وَشَرْحٌ أَحْمَدُ مُحَمَّدُ شَاكِرٌ (الْقَاهِرَةُ: دَارُ الْمَعَارِفِ، د. ت.)، ص ٦٢-٦٣ -الْمُتَرَجِّمُ].

^٢ مَنْدُورٌ، النِّقْدُ الْمَنْهَجِيُّ، ١٠٣.

...؛ فإنك إن جاريته آخَر عهدِ التقائنا فيمَ أَقْضَا فيه من العلومِ أمرَ أبي تمام حبيب ابن أوس الطائي، وعجبتَ من افتراقِ آراءِ الناسِ فيه، حتى ترى أكثرَهم والمقدّم في علم الشعر وتمييزِ الكلام منهم، والكامل من أهلِ النظم والنثر فيهم، يوفيه حقّه في المدح، ويعطيه موضعه من الرتبة؛ ثم يكبر بإحسانه في عينه، ويقوّ بإبداعه في نفسه، حتى يلحقه بعضهم بمن يتقدّمه، ويفرطُ بعضُ فيجعله نسيجاً وحده، وسابقاً لا مُساوياً له. وتَرى بعد ذلك قوماً يعيبونه، ويَطْعُنُون في كثير من شعره، ويُسندون ذلك إلى بعض العلماء، ويقولونه بالتقليد والادعاء، إذ لم يصح فيه دليل، ولا أجابتهم إليه حُجّة، ورأيتَ مع ذلك الصنفين جميعاً، وما يتضمّن أحدُ منهم القيامَ بشعره. والتّبيينَ لمراده، بل لا يجسرُ على إنشاد قصيدة واحدة له، إذ كانت تهجم - لا بُدّ - به على خبرٍ لم يروه، ومثّل لم يسمعه، ومعنى لم يعرف مثله.^٣ [التأكيد من عندي]

p. 40

لعل ملاحظة الصولي الأخيرة هي التي تهمنا أكثر من غيرها. فهو يقف على ما أهمل معظم النقاد المحدثين الوقوف عنده، أي إن جُلّ النقاش الأدبي النقدي حول شعر أبي تمام لم يكن سوى تنازع بين الإيديولوجيتين. ولم يقدم أيُّ من الفريقين تحليلاً شاملاً لإنجاز أبي تمام الشعري. بل إن كلا الفريقين اتفق على أن أسلوب أبي تمام المميّز هو نتيجة تكاثر الأنواع البلاغية أو إبداع استعارات جديدة لم يسمع بها من قبل. أما "التقدميون" فهم يحتفون بهذا بناء على مبادئ إيديولوجية، وأما "المحافظون" فيعيبونه بناء على مبادئهم هم. وكل منهما كان معنياً بتأييد موقفه، وليس بتيسير الفهم الأدبي لتفسير المعنى الشعري. وفي الأغلب، فإن أبياتاً معروفة من الشعر قامت ذخيرة دفاع عن هذه الإيديولوجية أو تلك، ولم تؤخذ القصيدة بكاملها في الحسبان بل اقتصِرَ على شواهد الأبيات المنفصلة نفسها تتقاذفها الجهتان المتنازعتان.

وفي الفقرة التالية من أخبار أبي تمام يشرح الصولي ما يعده السبب لمعظم التحامل على الشعراء المحدثين، وعلى أبي تمام بصفة خاصة:

^٣ الصولي، أخبار أبي تمام، ٣-٤.

وأنا مبتدئٌ بالجواب عن خلافِ بعض الناس في أبي تمام، والأسباب التي وقع لها ذلك إن شاء الله. أما ما حُكيَ عن بعض العلماء في اجتناب شعره وغيبه، ولا أسمى منهم أحداً لصيانتني لأهل العلم جميعاً، وإبقائي عليهم، وحياطتي لهم، فلا تُنكِرُ أن يقع ذلك منهم. لأن أشعار الأوائِلِ قد دُلِّلَتْ لهم، وكثُرَتْ لها روايتُهم، ووجدوا أئمةً قد ماشوها لهم، وراضوا معانيها، فهم يقرءونها سالكين سبيلَ غيرهم في تفاسيرها، واستجادة جديدها، وعيب رديئها. وألفاظ القدماء وإن تفاضلت فإنها تتشابه، وبعضها آخذٌ برقاب بعض، فيستدلُّون بما عرفوه منها على ما أنكروه، ويقوِّنون على صغيبها بما دُلِّلوه. ولم يجدوا في شعر المحدثين مُذ عهد بشار أئمةً كأئمتهم، ولا رِوَاةً كروايتهم، الذين تجتمع فيهم شرائطُهم، ولم يعرفوا ما كان يضبطه ويقوم به، وقصروا فيه فجهلوه فعادوه كما قال الله جل وعز: (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه)، وكما قيل: الإنسان عدوٌ ما جهل، ومن جهل شيئاً عاداه، وفرَّ العالمُ منهم من قوله إذا سئل أن يُقرأ عليه شعرُ بشار وأبي نواس ومسلم وأبي تمام وغيرهم، من "لا أحسن" إلى الطعن، وخاصة على أبي تمام، لأنه أقرَّبهم عهداً، وأصعبهم شعراً.^٤

وبعد أن أرجع الصولي التحامل على شعر أبي تمام إلى الجهل أو الجبن العقلي، يلتفت إلى المناقشة حول الجدارة النسبية لكل من القدماء والمحدثين. ولا ينكر الصولي، على النقيض من أستاذه ابن المعتز، إبداع المحدثين، لكنه يعي بعض العوامل التاريخية، التي أثرت على الإنتاج الشعري لكل من الفريقين. وهو يتخلَّى عن النظرة المحافظة لأستاذه ليتبنَّى روحاً متحفزة تشبه روح الجاحظ:

أَعْلَمُ ... أن ألفاظ المحدثين مُذ عهد بشارٍ إلى وقتنا هذا كالمنتقلة إلى معانٍ أبدع، وألفاظٍ أقرب، وكلامٍ أرق، وإن كان السبق للأوائِلِ بحق الاختراع والابتداء، والطبع والاكتفاء؛ وأنه لم ترَ أعينُهم ما رآه المحدثون فشبهوه عياناً، كما لم يرَ المحدثون ما وصفوه هم مشاهدةً وعائوه مدةً دهرهم من ذكر الصحاري والبرِّ والوحش والإبل والأخبية. فهم في هذه أبدأً دون القدماء، كما أن القدماء فيما لم يروه أبدأً دونهم؛ وقد بيَّن هذا أبو نواس بقوله:

^٤ السابق، ١٤-١٥.

صفةُ الطَّلُولِ بلاغةُ القَدَمِ فاجْعَلْ صِفَاتِكَ لابنةَ الكَرَمِ

ثم يقول فيها:

تَصِفُ الطَّلُولَ عَلَى السَّمَاعِ بِهَا أَفَلُو الْعِيَانِ كَأَنْتَ فِي الْفَهْمِ؟

وَإِذَا وَصَفْتَ الشَّيْءَ مُتَّبِعاً لَمْ تَخُلْ مِنْ زَلٍّ وَمِنْ وَهْمٍ

ولأن المتأخرين إنما يجرون بريح المتقدمين، ويصبون على قوالبهم، ويستمدون بلعابهم، وينتجعون كلامهم، وقلما أخذ أحدٌ منهم معنى من متقدم إلا أجاده. وقد وجدنا في شعر هؤلاء معاني لم يتكلم القدماء بها، ومعاني أومأوا إليها، فأتى بها هؤلاء وأحسنوا فيها، وشعرهم مع ذلك أشبه بالزمان، والناس له أكثر استعمالاً في مجالسهم وكتبهم وتمثُّلهم ومطالبهم.^٥

p. 42

ومن ثم يُرْجِعُ الصولي الاختلافات بين شعر القدماء وشعر المحدثين إلى الظروف التاريخية المختلفة. وبالتالي، يدرك الصولي أنه مهما تكن فضيلة شعر القدماء فإن شعر المحدثين في الحقيقة، هو الأكثر اقتباساً وإنشاداً.^٦ وهو يرفض أطروحة ابن المعتز بأن شعر البديع ليس إلا الإكثار من الأنواع البلاغية الموجودة سلفاً. أما النقطة الأكثر جوهرية من هذه فهي رفضه خضوع أستاذه للتراتبية التقليدية للمصادر الأدبية. فبالنسبة إلى الصولي، ليس القدماء المقياس النهائي في كل الأشياء. وإنما على العكس تماماً، يعطي الصولي شواهد من شعر المحدثين تتساوى مع شواهد القدماء إن لم تتفوق عليها:

وقد استحسن الناس ... لامرئ القيس تشبيهه شيئين بشيئين في بيت واحد،

قالوا: لا يقدر أحد بعده على أن يأتي بمثله، وهو قوله في وصف عُقاب:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْباً وَيَابِساً لَدَى وَكْرِهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي

وقد أحسن فيه وأجمل، فقال بشار:

^٥ السابق، ١٦-١٧. أتبتني هنا الرواية الأكثر شيوعاً "الْقَدَمُ" بدلاً من "الْقَدَمُ" في البيت الأول من أبيات أبي

نواس. انظر أدناه، الفصل الخامس هامش ٧. [والقدم: العي عن الكلام في ثقل ورخاوة وقلة فهم-المترجم].

^٦ هذه هي أطروحة محمود الربدادي المبرهن عليها في دراسته الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام [تاريخها

وتطورها وأثرها في النقد العربي، ١ (في القديم)] ([دمشق]: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، د. ت

[المقدمة ١٩٦٧].

كَأَنَّ مُثَارَ النِّقَعِ فَوْقَ رُءُوسِنَا وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَتْ كَوَاكِبُهُ
وهذا أعمى أكمه، لم ير هذا بعينه قط، فَشَبَّهَ حَدْسًا فَأَحْسَنَ وَأَجْمَلَ، وشبه شيئين
بشيئين في بيت... .

واستحسن الناس للنايغة -فيما نقل- وصفه :

وَإِذَا طَعَنْتَ طَعَنْتَ فِي مُسْتَهْدِفٍ رَأْيِي الْمَجَسَّةَ بِالْعَبِيرِ مُقَرَّمِدٍ
وَإِذَا نَزَعْتَ نَزَعْتَ عَنْ مُسْتَحْصِفٍ نَزَعُ الْحَزُورِ بِالرِّشَاءِ الْمُحْصَدِ
وقال غيره في هذا المعنى وزاد ونقص، فجمع ابن الرومي ما فرقوه في ثلاثة أبيات
فقال :

لَهَا جِرٌّ يَسْتَعِيرُ وَقَدَّتْهُ مِنْ قَلْبٍ صَبٌّ وَصَدْرُ ذِي حَنْقٍ
كَأَنَّمَا حَرَّةٌ لِحَابِرِهِ مَا أُلْهِبَتْ فِي حَشَاهُ مِنْ حُرْقٍ
يَزْدَادُ ضَيْقًا عَلَى الْمِرَاسِ كَمَا تَزْدَادُ ضَيْقًا أَنْشُوطَةُ الْوَهَقِ

... وإنما جئتُ بابن الرومي لأنه ممن رأيتُ وشاهدتُ، وهو أقربُ المحسنين
عهداً، وآخرهم موتاً، ولو تَرَفُّعْتُ إلى أبي تمام ومسلم وأبي العتاهية وأبي نواس
وبشار، لرأيتُ مثل هذا يكثر، فكنتُ أَخْرِجُ مما قصدتُ إلى غيره.^٧

بشواهد كهذه يفقد الصولي حجج من يعترض على أبي تمام بناء على القاعدة
العامة القائلة بأن أصحاب الفضل في الشعر دون اختلاف هم القدماء. وبعد ذلك
يتحول إلى الفريق الآخر من منتقسي أبي تمام الذين يصفهم كالتالي :

فأما الصنف الثاني ممن يعيبُ أبا تمام، فَمَنْ يجعلُ ذلك سبباً لنباهةٍ، واستجلاباً
لمعرفةٍ، إذ كان ساقطاً خاملاً، فألف في الطَّعْنِ عليه كتباً، واستغوى عليه قوماً،
ليُعرفَ بخلافِ الناس، وليَجْريَ له ذِكْرٌ في النقصِ إذا لم يَقَعْ له حظٌ في الزيادة،
ومكسبٌ بالخطأ إذ حُرِمَ من جهةِ الصواب.^٨

^٧ الصولي، أخبار أبي تمام، ١٧-١٨، ٢٤-٢٥. [وأنشودة الوهق: عقدة الحبل الذي يُمَدُّ للإنسان أو الدابة-

المترجم].

^٨ السابق، ٢٨.

إن النمط الأساسي لهجوم هذا الفريق على أبي تمام هو بيان أخطائه في شعره. وهكذا فإن مناقشة الأخطاء- أي تلك التي توجد في أبيات مفردة أكثر من توجيه النقد إلى القصيدة بوصفها عملاً أدبياً متكاملًا - كانت مقدراً لها أن تظل المنهج النقدي السائد، وأن تظل بالمثل القصور النقدي الرئيس، كما سوف نرى في الموازنة للآمدي والوساطة للجرجاني. ويفتد الصولي اعتراضات هذا الفريق بطريقتين: أولاً، يزعم أن أصحاب هذا الفريق يقعون على أخطاء في قصائد أبي تمام البارزة، على سبيل المثال قصيدته البائية في مدح المعتصم بمناسبة فتح عمورية. فخصوم أبي تمام يأخذون عليه استخدامه التين والعنب لأنهما ليس مما يُذكر في الشعر وأنه مُستَهْجَنٌ فليس ثمَّ مُبرَّرٌ لاستخدامهما في القصيدة. ويُبَيِّنُ الصولي كيف أن هذا الاعتراض زائف، مستشهداً بعدة سوابق شعرية وتاريخية.^٩ أما ملاحظاته هو التي تكشف عن وعيه بأن نوعية القصيدة بوصفها عملاً أدبياً متكاملًا ينبغي أن تتجاوز حدوث أخطاء من حين إلى حين، فهي أكثر أهمية من دفاعه عن استخدام أبي تمام للتين والعنب في شعره.

p. 44

وجانب آخر من دفاع الصولي عن أبي تمام هو زعمه بأن خصوم أبي تمام يأخذون عليه أخطاء، يغضون النظر عنها عند شعراء آخرين. وعلى سبيل المثال، يؤخذ على أبي تمام البيت التالي:^{١٠}

ما زال يهذي بالمواهب دائباً حتى ظننا أنه محموم

في حين لا يؤخذ على أبي نواس قوله:

جُذْتُ بِالْأَمْوَالِ حَتَّى قِيلَ مَا هَذَا صَحِيحٌ

بل إن ما هو أكثر طرافةً منهج الصولي في الدفاع عن أخطاء أبي تمام بالقياس إلى دفاع ابن المعتز عن المحدثين في كتاب البديع. فالصولي يقلب منهج أستاذه في بيان أن الملامح المميزة للشعر المحدث موجودة لدى القدماء ليُبيَّن أن الأخطاء نفسها

^٩ السابق، ٢٩-٣٠. [يستشهد الصولي هنا ببعض أبيات لابن الرقيات وغيره تعليقاً على عيب النقاد ذكر أبي

تمام التين والعنب في بائيته-الترجم].

^{١٠} ٣٢-٣٣.

التي تؤخذ على أبي تمام موجودة كذلك في شعر القدماء، ومن ثم ليس هناك سبب للاعتراض على شعر هذا المحدث [أبي تمام]:

ولو عرف هؤلاء ما أنكره الناس على الشعراء الحذاق من القدماء والمحدثين لكثير حتى يقلّ عندهم ما عابوه على أبي تمام إذا اعتقدوا الإنصاف ونظروا بعينه. ومنزلة عائب أبي تمام—وهو رأس في الشعر مبتدئ لمذهب سلكه كل مُحسن بعده فلم يبلغه فيه، حتى قيل: مذهب الطائي، وكل حاذق بعده يُنسب إليه، ويُقْفَى أثره—منزلة حقيرة يُصان عن ذكرها الذم، ويرتفع عنها الوهد [المكان المنخفض]. وقد كان الشعراء قبل أبي تمام يُبدعون في البيت والبيتين من القصيدة، فيعتدّ بذلك لهم من أجل الإحسان؛ وأبو تمام أخذ نفسه وسام طبعه أن يُبدع في أكثر شعره، فلعمرى لقد فعل وأحسن، ولو قصر في قليل—وما قصر—لغرق ذلك في بحور إحسانه، ومن الكامل في شيء، حتى لا يجوز عليه خطأ فيه، إلا ما يتوهمه من لا عقل له؟^{١١}

p. 45

فواضح هنا تأثير ابن المعتز (قارن هذه الفقرة بمقدمة كتاب البديع المقتبسة أعلاه، هامش ٣٩ من الفصل الأول)، لكن موقف الصولي اختلف عن موقف أستاذه. فما ينعه ابن المعتز على أبي تمام من الإفراط في البديع والشغف به، يعجب به الصولي لشجاعته الفنية. ومهما يكن من أمر، يلجأ الصولي في الدفاع عن أبي تمام إلى منهج أستاذه ومنهج اللغويين نفسه، أي بقياس شعره إلى الشعر المتفق عليه أو التقليد الشعري المقبول، كما في المثل التالي:

... وشبيه في هذا في الشناعة عيئهم قوله:

لو خر سيف من العيوق مُنْصَلِقاً ما كان إلا على هاماتهم يَقَعُ

... إنما أراد أبو تمام: كلُّ حربٍ عليهم ومعهم، وأن كلَّ سيفٍ يقاتلهم لِيَسْلُبَهُمْ عَزَّهُمْ؛ وفي مثل ذلك يقول رجل من بني أبي بكر بن كلاب، أنشدناه محمد بن يزيد النحوي:

تَرْضَى الملوكة إذا نالت مقاتلنا ويأخذون بأعلى غاية الحسب
وكلُّ حيٍّ من الأحياء يطلُبنا وكلُّ حيٍّ له في قتلنا أرب

^{١١} السابق، ٣٧-٣٨.

والقُلُ مَيِّتُنَا والصَّبْرُ شَيْمَتُنَا وَلَا تُرَاعُ إِذَا مَا أَحْمَرَتْ الشُّهُبُ

وأراد مع ذلك أنهم لا يموتون على الفرش -والعربُ تُعَيِّرُ بذلك- وأن السيوفَ تقعُ في وجوههم ورؤوسهم لإقبالهم، ولا تقعُ في أقبائهم وظهورهم لأنهم [لا] ينهزمون، ولذلك قال كعب بن زهير في قصيدته التي امتدح بها النبي -صلى الله عليه وسلم- فأمنه بها بعد أن كان نذر دمه، ... فقال فيها يمدح قريشاً:

لَا يَقَعُ الطَّعْنُ إِلَّا فِي نَحْوِهِمْ لَيْسَ لَهُمْ عَنْ حِيَاضِ الْمَوْتِ تَهْلِيلُ
فَلَمْ لَمْ يَعِيبُوا هَذَا الشَّعْرَ عَلَى كَعْبٍ، وَقَدْ سَمِعَهُ النَّبِيُّ -عليه السلام- وَأَثَابَ عَلَيْهِ؟^{١٢}

كان الاتهام بالسرقة ميداناً آخر للمعركة التي كان يتنازع فيها أصحاب أبي تمام وخصومه. ومع ذلك، فسوف يتضح من المقارنة بين ملاحظات الصولي المقتبسة أدناه وبين تلك المقتبسة فيما بعد من الآمدي، أن هذا الأمر أيضاً كان يعتمد على وجه العموم على وجهة نظر الناقد أو إيديولوجيته. ففي نظر الصولي، بمفهومه عن التقدم التاريخي، أو عن التغير التاريخي على الأقل، كان الجديد أو المبتدع في استخدام الشاعر لصورة مسبقة له رجحان على ما هو مسروق. فيرى الصولي أن الشاعر يبني صورته أو يبتدعها داخل التقليد الشعري لأولئك الأسلاف، بدلاً من أن يسرقها منهم:

وليس أحد من الشعراء ... يعمل المعاني ويخترعها ويتكئ على نفسه فيها أكثر من أبي تمام؛ ومتى أخذ معنى زاد عليه، ووَشَّحَه ببديعه، وتَمَّمَ معناه، فكان أحقُّ به. وكذلك الحُكْمُ في الأخذِ عندَ العلماء بالشعرِ كقولِ أَوْسِ بْنِ حَجَرٍ:

أَقُولُ بِمَا صَبَّتْ عَلَيَّ غَمَامَتِي وَجُهْدِي فِي حَبْلِ الْعَشِيرَةِ أَخْطَبُ
فَقَالَ أَبُو تَمَامٍ:

فَلَوْ كَانَ يَفْنَى الشَّعْرُ أَفْنَتْهُ مَا قَرْتُ حِيَاضَكَ مِنْهُ فِي الْعُصُورِ الذَّوَاهِبِ
وَلَكِنَّهُ صَوَّبَ الْعُقُولَ إِذَا انْتَثَتْ سَحَائِبُ مِنْهَا أُعْقِبَتْ بِسَحَائِبِ
وكفول النابغة الجعدي في صفة الحرب في قصيدة:

^{١٢} السابق، ١٣٨-١٣٩.

ألم تعلموا ما تَرَزَّأُ الحربُ أهلها وعند ذوي الأحلام منها التجارب
لها السادة الأشرافُ تأتي عليهم فتُهْلِكُهُم والسابحاتُ النجائبُ
وتَسْتَلِبُ الدُّهْمَ التي كان ربُّها ضَنِناً بها والحربُ فيها الحرائبُ

فقال أبو تمام: والحربُ مشتقة المعنى من الحرب؟^{١٣}

p. 47

في المثال الأول أخذ أبو تمام استعارة السحب المحملة بالمطر للمعرفة أو الشعر وامتدَّ بها كي يحقق مفهوم ثراء الإنتاج الشعري - أي مثل المطر الدائم، ما أن تفرغ بعض سحبه ماءها حتى تعقبها أخرى. وبالتالي، يضيف أبو تمام، باستخدام كلمة 'صوب' لنزول المطر، تورية إلى الاستعارة: فالشعر هو صوب (= اتجاه مقصود) العقل،^{١٤} كما هو نبعه. أما المثال الثاني، الذي أخذه أبو تمام من تجنيس النابغة

^{١٣} السابق، ٥٣-٥٥.

^{١٤} في الحقيقة يمكن لكلمة "قصيدة" أن تبني اشتقاقياً بمعنى "مقصد" أي ما يقصد إليه. [وقال ابن جني: سُمِّيَ قصيداً لأنه قَصِدَ واعتَمِدَ وإن كان ما قَصُرَ منه واضطرب بناؤه نحو الرمل والرجز شعراً مراداً مقصوداً، وذلك أن ما تم من الشعر وتوفر أثر عندهم وأشدُّ تقدماً في أنفسهم مما قَصُرَ واختلَّ، فسَمَوْا ما طال ووفرَ قصيداً أي مراداً مقصوداً، وإن كان الرمل والرجز أيضاً مرادين مقصودين. والجمع قصائد، وربما قالوا: قصيدة. ... قال ابن جني: فإذا رأيت القصيدة الواحدة قد وقع عليها القصيد بلا هاء فإنما ذلك لأنه وُضِعَ على الواحد اسمُ جنس اتساعاً، ... وقيل: سُمِّيَ قصيداً لأن قائله احتفل له فنقحه باللفظ الجيد والمعنى المختار. ... وقيل: سمي الشعر التام قصيداً لأن قائله جعله من بابه فقصده له قصداً ولم يحتسبه حسياً على ما خطر بباله وجرى على لسانه، بل رَوَى فيه خاطره واجتهد في تجويده ولم يقتضيه اقتضاباً فهو فعيل من القصد وهو الأم. ومنه قول النابغة:

وقائلة: مَنْ أَمَّها واهْتَدَى لها؟ زيادُ بن عمرو أَمَّها واهْتَدَى لها

أراد قصيدته التي يقول فيها:

يا دارَ مَيَّةَ بالعلِّاءِ فالسَّنْدِ

وقصَّدَ الشاعرُ وأَقَصَّدَ: أطال وواصل عمل القصائد؛ ... "لسان العرب، 'ق-ص-د'- المترجم]، وانظر مناقشة الفرد بلوخ، في مقالته بعنوان "القصيدة"،

(Alfred Bloch, "Qasīda," *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde* [Bern: A. Franke A. G. Verlag, 2 [1948]: 106-132).

وياروسلاف ستيتكيفيتش ("ابن قتيبة وما بعده: القصيدة العربية الكلاسيكية والأوجه البلاغية للرسالة"،

فصول ٦ رقم ٢ [يناير-مارس ١٩٨٦]: ٧٨-٧٨). [وانظر ملخصاً موجزاً لأطروحة بلوخ وتعليق ياروسلاف

ستيتكيفيتش عليها في حسن البنا عز الدين. الكلمات والأشياء، التحليل البنيوي لقصيدة الأطلال في الشعر

الجاهلي: دراسة نقدية (بيروت: دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ٤٨-٥٠-المترجم].

الجمدي بين 'حرب' و'حرائب' (أي أسلاب)، فيكشف عن هذا الإدراك التجريدي للغة -الاشتقاق- أي الذي يتميز به شعر البديع ويجعل التجنيس فيه مختلفاً عن تجنيس القدماء.

بالنسبة إلى الناقد المحافظ، مع ذلك، ترجح كفة العناصر المألوفة كفة التغييرات المبتدعة أو الإضافات؛ فالشاعر الأقدم يحوز قصب السبق أما الشاعر المتأخر فيتهم بالسرقة. ويرى الصولي أن المنهج الذي يتناول به معظم أولئك النقاد مشكلة السرقة منهج تعسفي وآلي:

ولو جاز أن يصرف عن أحدٍ من الشعراء سرقة، لوجب أن يصرف عن أبي تمام لكثرة بديعه واختراعه واتكائه على نفسه، ولكن حكم النقاد للشعر، العلماء به، قد مضى بأن الشاعرين إذا تعاورا معنىً ولفظاً أو جمعاهما، أن يُجَعَلَ السَّبْقُ لأقدميهما سبباً، وأوليهما موتاً، ويُنسَبُ الأخذُ إلى المتأخر. لأن الأكثرَ كذا يقع، وإن كانا في عصرٍ الحقَّ بأشبهيهما به كلاماً. فإن أُشْكِلَ ذلك تركوه لهما.^{١٥}

كانت قضية السرقة، مع ذلك، أبعد من أن تُحَلَّ. فقد ظلت محلّ جدال ساخن، وهو ما يشهد به تناول الآمدي لها في الموازنة والجرجاني في الوساطة.^{١٦}

p. 48

ونحن نسمع في عمل الصولي صدى للجاحظ، أي الاحتفال بالجديد والمبتدع، ومفهوم التقدم والتغيير عبر التاريخ. ففي رسالة الصولي إلى مزاحم بن فاتك وأجزاء من قسم "الأخبار" في "ما جاء في تفضيل أبي تمام"، "نجح الصولي في طرح مناقشة مفحمة لصالح الشاعر. وقد استوعب الصولي، متخذاً القياس الأداة الرئيسة في النقاش وهو ما كان في زمنه وما استمر في النقد اللاحق له، المسائل الكبرى في المناظرات النقدية الأدبية: القدماء والمحدثين والبديع وأخطاء الشعراء والسرقة الأدبية. أما الشكل الذي سيتخذه هذا الجدل في الجيل اللاحق، أي الصراع حول أيهما أشعر، أبو تمام أو البحتري، فلا نجده في كتاب الصولي على شكل مناقشة نقدية وإنما متضمن في بعض المادة الإخبارية:

^{١٥} الصولي، أخبار أبي تمام، ١٠٠-١٠١.

^{١٦} انظر المناقشة والمراجع أدناه، الفصلين ٣، و٤.

حدثني أبو عبد الله الحسين بن علي قال، قلت للبحثري: أيُّما أشعرُ، أنتَ أو أبو تمام؟ فقال: جيّدُهُ خيرٌ من جيّدِي، ورديئي خيرٌ من رديئه. قال أبو بكر: وقد صدق البحثري في هذا، جيدُ أبي تمام لا يتعلّقُ به أحدٌ في زمانه، وربما اختلَّ لفظه قليلاً لا معناه، والبحثري لا يَخْتَلُّ.^{١٧}

وكذلك الأمر في هذه القصة:

وكنا عند أبي علي الحسين بن فهم، فجرى ذكر أبي تمام فقال رجلٌ: أيُّما أشعرُ: البحثري أو أبو تمام؟ فقال: سمعتُ بعضَ العلماء بالشعر—ولم يُسمَّه—قد سُئِلَ عن مثلِ هذا فقال: وكيفَ يقاسُ البحثري بأبي تمام، وهو به، وكلامه منه، وليس أبو تمام بالبحثري، ولا يَلْتَفِتُ إلى كلامه؟^{١٨}

^{١٧} الصولي، أخبار أبي تمام، ٦٧.

^{١٨} السابق، ١٠١-١٠٢.

الفصل الثالث

موازنة الآمدي^١

قام أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى الآمدي (ت ٣٧٠/٩٨١) في كتابه الموازنة [p. 49] بإعادة ترتيب أسس الخلاف حول أبي تمام، التي أوردها الصولي في أخباره ورسالته، بشكل أكثر تنظيماً وأقل انفعالاً. ولسوء الحظ، فإن كثيراً من النقاد المحدثين قد رأوا في ذلك دليلاً على أن كتاب الآمدي أكثر موضوعية ودقةً من كتاب الصولي على الإطلاق. وما أنتوي بيانه هنا في هذا الفصل أن موازنة الآمدي ليست إلا عرضاً منظماً للخلاف المذكور من وجهة النظر المحافظة للقرن الرابع الهجري. وإذا كانت نعمة الآمدي أقل انفعالاً من نعمة الصولي، فيمكننا أن ننسب ذلك إلى أن موازنة الآمدي لم تكتب، كما أشار محمد مندور، في "أيام عنف الخصومة بين أنصار أبي تمام والبحتري" على العكس من أخبار الصولي، بل "بعد أن كان الزمن قد هدأً من حدة الخصومة، وكان الأدباء قد أخذوا في الاقتتال حول رجل آخر هو المتنبي،" "على حد تعبير مندور في السياق نفسه.

تعود أهمية الموازنة إلى عاملين رئيسين: الأول أنها تعد تعبيراً حاسماً ودقيقاً عن الذوق العربي المحافظ في القرن الرابع للهجرة؛ والثاني، أنها علامة على ذروة الخصومة بين أبي تمام والبحتري. وفي رأي محمود الربدادي، وبحديثنا عنه نتحدث عن ذروة نقاد الأدب العربي، وأخلدهم في تاريخ النقد. ... ويعتبر تأليف كتاب الموازنة هذا تتويجاً للحركة النقدية التي نشأت حول أبي تمام والبحتري، في النصف الأول من القرن الرابع الهجري؛ لأن هذه الحركة قد بلغت أوجها في هذه الفترة.^٢

^١ ظهرت صورة سابقة لهذا الفصل بالعربية في شكل مقالة: سوزان ستيتكيفيتش، "أبو تمام في موازنة الآمدي: حصر المؤسسة النقدية لشعر البديع،" ترجمة أحمد عثمان. فصول ٦ رقم ٢ (١٩٨٦): ٤٢-٥٧. [وقد أفدنا من هذه الترجمة إفادة أساسية هنا وأضفنا إليها بعض الفقرات وعدلنا من البعض الآخر-المؤلفة والمترجم].

^٢ مندور، النقد المنهجي، ١٠٣.

^٣ الربدادي، الحركة النقدية، ١٦٦، ١٦٨.

إن المكانة التي احتلتها الموازنة تحتم علينا فحصها فحصاً نقدياً وذلك من أجل استخلاص نقائص النقد الأدبي العربي الكلاسيكي.

يورد الآمدي في المقدمة نموذجاً لوجهة النظر المحافظة بتصنيفاتها التعسفية بين المطبوع والمصنوع والحلاوة والتكلف والخلاف الجديد في القرن الرابع حول اللفظ والمعنى.^٤ وإلى جانب هذا عقد الآمدي النية على أن يحكم على عمل كل شاعر "باعتقاد الحق، وتحري الصدق وتجنب الهوى"، "أي دون تحيز لأحدهما على الآخر:

وَوَجَدْتُ - أَطَالَ اللَّهُ بِقَاكَ - أَكْثَرَ مِنْ شَاهِدْتُهُ وَرَأَيْتَهُ مِنْ رِوَاةِ الْأَشْعَارِ الْمُتَأَخِّرِينَ،
يَزْعَمُونَ أَنَّ شِعْرَ أَبِي تَمَامٍ: حَبِيبُ بْنُ أَوْسٍ الطَّائِي لَا يَتَعَلَّقُ بِجَيْدِهِ جَيِّدَ أَمْثَالِهِ،
وَرَدِيَّةُ مُطَرِّحٍ مَرْدُودٍ، فَلِهَذَا كَانَ مُخْتَلَفًا لَا يَتَشَابَهُ، وَأَنَّ شِعْرَ الْوَلِيدِ ابْنِ عُبَيْدٍ
الْبَحْتَرِيِّ صَحِيحُ السَّبْكِ، حَسَنُ الدِّيْبَاجَةِ، لَيْسَ فِيهِ سَفْسَافٌ وَلَا رَدِيٌّ وَلَا مَطْرُوحٌ،
ولِهَذَا صَارَ مُسْتَوِيًّا يَشْبَهُ بَعْضُهُ بَعْضًا.

ووجدتهم فاضلوا بينهما لغزارة شعريهما وكثرة جيدهما وبدائعهما، ولم يتفقوا على أيهما أشعر؟ كما لم يتفقوا على أحدٍ ممن وقع التفضيل بينهم من شعراء الجاهلية والإسلام والمتأخرين، وذلك لئيل من فضل البحتري، ونسبه إلى حلاوة اللفظ، وحسن التخلص، ووضع الكلام في مواضعه، وصحة العبارة، وقرب المأثي، وانكشاف المعاني. وهم الكتاب والأعراب والشعراء المطبوعون وأهل البلاغة. وميل من فضل أبا تمام، ونسبه إلى غموض المعاني ودقتها. وكثرة ما يورد مما يحتاج إلى استنباط وشرح واستخراج. وهؤلاء أهل المعاني والشعراء أصحاب الصنعة ومن يميل إلى التدقيق وفلسفي الكلام. وإن كان كثير من الناس قد جعلهما طبقة، وذهب إلى المساواة بينهما. وإنهما لمختلفان؛ لأن البحتري أعرابي الشعر، مطبوع. وعلى مذهب الأوائل، وما فارق عمود الشعر المعروف، وكان يتجنب التعقيد ومستكره الألفاظ ووحشي الكلام؛ فهو بأن يُقاس بأشجع السلمي ومنصور النُمري وأبي يعقوب المكفوف الخريمي وأمثالهم من المطبوعين أولى.

^٤ السابق. ٣٣٣.

ولأن أبا تمام شديدُ التكلف، صاحبُ صنعةٍ، ويستكره الألفاظ والمعاني وشعره لا يشبه أشعار الأوائل، ولا على طريقتهم؛ لما فيه من الاستعارات البعيدة، والمعاني المولدة، فهو بأن يكون في حيِّز مسلم بن الوليد ومن هذا حذوه أحق وأشبه. وعلى أنى لا أجد من أقرنه به؛ لأنه ينحط عن درجة "مسلم"؛ لسلامة شعر "مسلم" وحسن سبكه، وصحة معانيه. ويرتفع عن سائر من ذهب هذا المذهب وسلك هذا الأسلوب، لكثرة محاسنه وبدائعه واختراعاته.

p. 51

ولست أحبُّ أن أطلق القول بأيهما أشعر عندي؟ لتباين الناس في العلم، واختلاف مذاهبهم في الشعر، ولا أرى لأحد أن يفعل ذلك فيستهدف لذم أحد الفريقين، لأن الناس لم يتفقوا على أي الأربعة أشعر؟ في امرئ القيس والنابغة وزهير والأعشى، ولا في جرير والفرزدق والأخطل، ولا في بشار ومروان والسيد، ولا في أبي نواس وأبي العتاهية ومسلم والعباس بن الأحنف. لاختلاف آراء الناس في الشعر، وتباين مذاهبهم فيه.

فإن كنت - أدام الله سلامتك - ممن يفضل سهل الكلام وقريبه، ويؤثر صحة السبك. وحسن العبارة وحلو اللفظ، وكثرة الماء والرونق؛ فالبحتري أشعر عندك ضرورةً.

وإن كنت تميل إلى الصنعة. والمعاني الغامضة التي تستخرج بالغوص والفكرة، ولا تلوي على ما سوى ذلك فأبو تمام عندك أشعر لا محالة^٥.

وبعد هذا العرض المغرض، الذي يعني، تحديداً، أن من ساء ذوقه فضّل أبا تمام^٦، يختم الآمدي ملاحظاته بعرض المنهج الذي ينوي تطبيقه:

^٥ الآمدي، الموازنة ١-٣-٥.

^٦ بالنسبة إلى زعم الآمدي أنه يتخذ موقفاً محايداً تقف ملاحظات الطرابلسي ذات أهمية قصوى ومتبصرة: وهكذا يثبت الآمدي تفوق البحتري على أبي تمام في غرض الأطلال بالرغم من تأكيده التزام الحياد. وبعيداً عن أن نضع سلامة طوية المؤلف موضع شك، إذ نجده مصرّاً على أن يحفظ للنقد صرامته في مجمل كتابه، نكتفي بأن نشير إلى أنه لم يستطع أن يوّاري تماماً رأيه الحقيقي. وإلى جانب ذلك فإننا لا نحتاج إلى أن ننتظر انتهاء الكتاب كي نتأول ميل الآمدي للبحتري، إذ يظهر هذا الميل في كل موضع من مؤلفه. وهو أمر نستطيع معه أن نقول. إن الآمدي كان "بحترياً" مُتَفَتِّحاً. ولقد كان بحترياً بالضرورة لأنه من أنصار "القديم". يجلبهم ويعتبر آثارهم نموذجاً، على المحدثين أن يحتذوه ويتخذوه قدوة. ثم إنه كان بحترياً بعقده

فأما أنا فلست أفصح بتفضيل أحدهما على الآخر، ولكنني أوازن بين قصيدة وقصيدة من شعرهما إذا اتفقتا في الوزن والقافية وإعراب القافية، وبين معنى ومعنى، ثم أقول: أيهما أشعر في تلك القصيدة، وفي ذلك المعنى، ثم أحكم أنت حينئذ إن شئت على جملة ما لكل واحد منهما إذا أحطت علماً بالجيد والردى.^٥

مع ذلك، يبدو أن إخفاق الآمدي تحديداً في المقارنة بين البيتين أو القطعتين المتفقتين في الوزن والقافية وإعراب القافية هو نقطة الضعف الكبرى في الموازنة، بل في عموم النقد الأدبي العربي الكلاسيكي. ويعجب المرء كيف يمكن أن تكون هذه المقارنة ممكنة في الأبيات المفردة ناهيك عن القصائد الكاملة. ومن الواضح أن الآمدي نفسه تيقن في النهاية من “أن هذا لا يكاد يتفق مع اتفاق المعاني التي إليها المقصد، وهي المرمى والغرض،” من استحالة ذلك فتخلى عن المحاولة.^٦

ولتحقيق الغرض من المناقشة الراهنة، سوف أتناول خمسة أقسام من الموازنة: (١) السرقة عند أبي تمام، (٢) أخطاء أبي تمام، (٣) البديع عند أبي تمام، (٤) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري-أي المقارنة بين بعض الأبيات والصور الشعرية عند كل منهما، و(٥) الموازنة بين القصائد الكاملة. وفي البداية تنبغي الإشارة إلى أن اختيار الآمدي لموضوعات موازنته النقدية، بالإضافة إلى محتويات كل قسم على حدة، يعكس مدى التأثير الواسع للنقاد السابقين عليه، ولا سيما ابن المعتز والصولي.

موازنته بين شاعرين محدثين اعتماداً على موضوع شعري عريق في القدم. ولقد كان بحترياً أيضاً بإفراطه في إعطاء القيمة المطلقة للشكل الفني، دونما اهتمام بالمضمون الذي ازدراه بشكل واضح وصریح. إننا لسنا أول من يلاحظ “بحتريه” الآمدي، بل سبقنا إلى ذلك ابن رشيق الذي يشير إلى أن الآمدي في موازنته “لم يقتصد في الثناء على البحتري” (العمدة ١: ٢٣٣ [حسب الطبعة المشار إليها في الفصل السابق]) [التأكيد من صناعي].

(الطرابلسي، نقد الشعر عند العرب، ٩٤-٩٥، والترجمة العربية، ٩٤-٩٥). والنص في العمدة: “وكان أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي يفضل ابتداءات البحتري جداً، وهو الذي وضع كتاب الموازنة والترجيح بين الطائيين، ونوه فيه بالبحتري أعظم تنويه.”

^٥ الآمدي، الموازنة ١: ٦.

^٦ السابق ١: ٤٢٩.

السرقه عند أبي تمام

إن ملاحظات الآمدي الافتتاحية الخاصة بالسرقه تكشف من جهة عن المادة الشعرية الواسعة التي عرف عن أبي تمام أنه قد درسها، وأن بوسعه، من ثم، الإفاده منها في شعره، كما تكشف من جهة أخرى عن المفهوم العريض للسرقه الذي يقترح الآمدي الناقد تطبيقها على أبي تمام الشاعر:

كان أبو تمام مستهتراً بالشعر، مشغولاً به. مشغولاً مدة عمره بتبحره ودراسته. وله كتب اختيارات مؤلفة فيه مشهورة معروفة. فمنها "الاختيار القبائلي الأكبر" اختار فيه من كل قبيلة قصيدة، وقد مر على يدي هذا الاختيار. ومنها اختيار آخر ترجمته القبائلي. اختار فيه قطعاً من محاسن أشعار القبائل، ولم يورد فيه كبير شيء للشعراء المشهورين. ومنها: الاختيار الذي تليق فيه محاسن شعراء الجاهلية والإسلام، وأخذ من كل قصيدة شيئاً حتى انتهى إلى إبراهيم بن هرمة، وهو اختيار مشهور معروف يعرف باختيار شعراء الفحول. ومنها اختيار تليق فيه أشياء من أشعار المقلين والشعراء المغمورين غير المشهورين، وبوّبه أبواباً، وصدره بما قيل في الشجاعة، وهو أشهر اختياراته، وأكثرها في أيدي الناس، ويلقب بالحماسة. ومنها اختيار المقطعات، وهو مبوب على ترتيب الحماسة، إلا أنه يذكر فيه أشعار المشهورين وغيرهم من القدماء والمتأخرين، وصدره بذكر الغزل، وقد قرأت هذا الاختيار، وتلقت منه ثغافاً وأبياتاً كثيرة، وليس بمشهور شهرة غيره. ومنها اختيار مجرد في أشعار المحدثين، وهو موجود في أيدي الناس، فهذه الاختيارات تدل على عنايته بالشعر، وأنه اشتغل به، وجعله وكدّه، واقتصر من كل الآداب والعلوم عليه؛ وإنه ما فاته كبير شيء من شعر جاهلي ولا إسلامي ولا محدث إلا قرأه وطالع فيه، ولهذا ما أقول: إن الذي خفي من سرقاته أكثر مما ظهر منها، على كثرتها. وأنا أذكر ما وقع إلي في كتب الناس من سرقاته، وما استنبطته أنا منها واستخرجته؛ فإن ظهرت بعد ذلك منها على شيء ألحقته بها، إن شاء الله.^١ [التأكيد من صناعي]

ولم يضع الآمدي تعريفاً محدداً لمصطلح 'السرقه'، وإنما يقول:

^١ السابق ١: ٥٨-٥٩.

ووجدتُ ابن أبي طاهر قد خرَّجَ سرقات أبي تمام، فأصاب في بعضها، وأخطأ في البعض؛ لأنه خلط الخاصَّ من المعاني بالمشترك بين الناس: مما لا يكون مثله مسروقاً.^{١٠}

—مما يدل على أن استخدام الصور الشعرية التقليدية المعروفة لا يدخل، من وجهة نظر الآمدي، في باب السرقات. وإنما على النقيض من ذلك، يُوصَى الشاعر الذي ينشئ شعره داخل المعيار الكلاسيكي (الذي اصطلح على تسميته بعمود الشعر) بأن يستخدم مجموعة كاملة من الصور الشعرية النموذجية—بل لنا أن نتخذ عناوين قسم الموازنة لدى الآمدي، والذي يورد فيه الناقد المعاني الشعرية (الموتيفات) أو الصور الشعرية المعروفة التي سوف يقارن بين أبي تمام والبحتري على أساسها، مرجعاً للذخيرة المشتركة لتلك المعاني والصور بين الشعراء. لكن المشكلة، مع ذلك، هي كيف لنا أن نميز، في المدونة الشعرية العربية الكلاسيكية، بين القاسم المشترك من الصور والمعجم الشعري الخاص بكل شاعر. ولنفحص بعض الأمثلة التي يوردها الآمدي:

١- قال الكميت الأكبر، وهو الكميت بن ثعلبة:

فلا تُكثِّروا فيها الضَّجَّاج؛ فإنه محا السيفُ ما قالَ ابنُ دارةٍ أجمعاً
أخذه الطائي فقال:

السيفُ أصدقُ أنباءٍ من الكتب

وذلك أن أهل التنجيم كانوا حكموا بأن المعتصم لا يفتح عمورية، وراسلته الروم: إنا نجد في كتبنا أن مدينتنا هذه لا تفتح إلا في وقت إدراك التين والعنب، وبيننا وبين ذلك الوقت شهرٌ يمنعك من المقام فيها البرد والثلج، فأبى أن ينصرف، وأكبَّ عليها حتى فتحها وأبطل ما قالوه. فلذلك قال الطائي:

السيفُ أصدقُ أنباءٍ من الكتب في حدِّه الحدُّ بينَ الجدِّ واللعبِ
وهو أحسن ابتداءاته.

٢- وقال النابغة يصف يوم الحرب:

تبسَدو كواكبُهُ والشمسُ طالعةٌ لا النورُ نورٌ ولا الإِظلامُ إِظلامٌ

^{١٠} السابق ١: ١١٢.

أخذه الطائي، فقال وذكر ضوء النهار وظلمة الدخان في الحريق الذي وصفه فقال:

ضوءٌ من النار والظلماء عاكفةٌ وظلمةٌ من دخانٍ في ضحَى شَجَبٍ
فالشَّمْسُ طالعةٌ من ذا، وقد أفلت والشَّمْسُ واجبةٌ من ذا، ولم تَجِبْ^{١١}

إن البدء بمثلين مأخوذين من أشهر قصائد أبي تمام، أي مدح المعتصم بمناسبة فتح عمورية (رقم ٣ في ديوانه، انظر أدناه، الجزء الثاني، الفصل ٨) : يدل على أن الآمدي يزعم طرح برهانه بطريقة درامية. بيد أن النتيجة جاءت مخيبة لخطته. ذلك أن اتهاماته لأبي تمام بالسرقة لا وزن لها أمام إبداع المفهوم والبنية والصور الشعرية التي تفرزها هذه القصيدة. ومن الواضح. في المثل الأول. أن الأمر لم يتعلق بالسرقة، وإنما بالتأثير الشعري، بل إن "الأصل" [في بيت الكميت أعلاه] يبدو شاحباً أمام روعة البيت الاستهلالي في قصيدة أبي تمام. وعلاوة على هذا، فإن هذا البيت يضع أساساً متيناً للموضوع الرئيس-أو التيمة- الذي يظوره الشاعر طوال القصيدة من أولها إلى آخرها فلا يمكن أن نعزله دون بقية القصيدة (انظر أدناه، الفصل ٨). وفي المثل الثاني يبدو الاقتباس أوضح والتشابه أقرب بين بيت النابغة وبيت أبي تمام، بيد أن الدور الغالب للطباق في الإطار العام لموضوع هذه القصيدة بكاملها يجعل مسألة اقتباس بيت واحد شيئاً جزئياً يفقد أهميته في ظل السياق الكلي للقصيدة. وهكذا يتضح حتى الآن ومن المثلين الأولين أن إثبات السرقة تأسيساً على التشابه بين أبيات منفصلة ليس منهجاً صالحاً للتمييز بين الأصل المبدع والمقلد السارق من الشعراء. وفي ضوء هذا، فإن المثلين التاليين لا يدلان على شيء سوى أن الشاعر أخذ فحسب بيتين من شاعر آخر دون أن يخبرنا شيئاً عن طبيعة القصيدة التي يجيئان منها، أو عن عمل الشاعر في مجمله :

هـ- وقال الأعشى :

وأرى الغواني لا يُواصلنَ امرأً فَقَدَ الشَّبَابَ، وقد يَصِلُنَ الأمرُدا

فأخذ الطائي المعنى والطفه، فقال :

^{١١} السابق ١ : ٥٩-٦٠.

أحلى الرجال من النساء موقعاً من كان أشبههم بهنّ خدودا

٦- وقال البعيث الحنفي:

وإنا لنعطي المشرّفة حقها فتقطع في أيماننا وتقطع

فقال الطائي:

فما كنت إلا السيف لاقى ضريبةً فقطعها ثم أنثنى فتقطعاً^{١٢}

وتكشف الأمثلة الأخرى التي يوردها الآمدي للسرقه عن خلل في منطقته. ففي المثل التالي لا نجد أن أبا تمام قد أضاف فحسب إلى معنى البيت الذي اتهم بسرقة، وإنما يذكر الآمدي ثلاثة شعراء استخدموا البيت 'المسروق' قبل أبي تمام—مما يدل في حد ذاته على أنه من المعاني المشتركة بين الشعراء:

١٣- وقال مسلم بن الوليد:

قد عود الطير عادات وثقن بها فهن يتبعنه في كل مرتحل

أخذه الطائي فقال:

وقد ظللت عقبان أعلامه ضحى بعقبان طير في الدماء نواهل

أقامت مع الرايات حتى كأنها من الجيش إلا أنها لم تقاتل

فاتى في المعنى زيادة، وفي قوله: "إلا أنها لم تقاتل" وجاء به في بيتين. ...

وقد ذكر المتقدمون هذا المعنى؛ فأول من سبق إليه الأفوه الأودي، وذلك قوله:

وترى الطير على آثارنا رأي عين ثقة أن ستمار

فتبعه النابغة فقال:

إذا ماغزوا بالجيش خلق فوقهم عصائب طير تهدي بعصائب

جوانح قد أيقن أن قبيله إذا ما التقى الجمعان أول غالب

فأخذه حميد بن ثور فقال يصف الذئب:

إذا ما غدا يوماً رأيت غياية من الطير ينظرون الذي هو صانع

وقال أبو نواس:

تنأيا الطير غدوته ثقة بالشبع من جزره

^{١٢} السابق ١: ٦١. أخذت برواية الديوان (رقم ١٩٧)، وذلك في كلمة 'كنت' وهو ما يتناسب مع طبيعة المراثية التي ورد فيها البيت.

تتأيا أي: تتعمد وتقصد.^{١٣}

كذلك من الواضح أن الآمدي يناقض نفسه في المثال التالي، الذي يورد فيه ثلاثة مصادر محتملة لبيت أبي تمام "المسروق." وبالتأكيد إذا كانت الصلة بين الأصل والصورة مشكوكاً فيها هذا الشك فإن القول بالسرقة في هذه الحالة ليس مقنعاً بالمرّة:^{١٤}

١٥- وقال مسلم بن الوليد:

فَلَمَّا انْتَضَى اللَّيْلُ الصَّبَاحَ وَصَلَتْهُ بِحَاشِيَةٍ مِنْ لَوْنِهِ الْمُتَوَرِّدِ

أخذه أبو تمام فقال:

حُطَّتْ إِلَى قُبَّةِ الْإِسْلَامِ أَرْحُلُهُ وَالشَّمْسُ قَدْ نَفَضَتْ وَرْساً عَلَى الْأُصْلِ

أو أخذه من قول النمري:

أَجَدَّ وَلَمَّا يَجْمَعُ اللَّيْلُ شَمْلَهُ فَمَا حَلَّ إِلَّا وَهُوَ وَرْدُ الْمَغَارِبِ

هذا ما ذكره ابن المنجم، والذي أظنه أنه أخذه من قول الآخر:

«والشمس صفراء كلون الورس»^{١٥}

وفي مثل آخر يتضح من قول الآمدي نفسه أن ما يسميه سرقة ليس سرقة صرفاً، بل تصحيحاً وتطوراً لصورة شعرية لأحد الشعراء السابقين:

٢٢- وقال مسلم بن الوليد في الحجاب، فأخطأ في المعنى:

كَذَلِكَ الْغَيْثُ يُرْجَى فِي تَحْجُبِهِ حَتَّى يُرَى مُسْفِراً عَنْ وَابِلِ الْمَطَرِ

أخذه أبو تمام فقال:

لَيْسَ الْحِجَابُ بِمُقْصَدٍ مِنْكَ لِي أَمَلًا إِنَّ السَّمَاءَ تُرْجَى حِينَ تَحْتَجِبُ

^{١٣} الآمدي، الموازنة ١: ٦٥-٦٧. [حق هذا المثال أن يكون رقم ١٣ ولكنه كتب في كتاب الآمدي ١٢ خطأ وقد تداركت المؤلف الخطأ فأوردته في الأصل برقم ١٣-الترجم].

^{١٤} وقد لاحظ الريدادي في هذا السياق:

أقول ليس هذا بغريب أن يجتهد كل ناقد في تخريج السرقة، ويختلف الناقدان في الأصل المسروق. ولكن الغريب أن يناقض الناقد الواحد نفسه فيعزو سرقة البيت تارة للشاعر الفلاني وأخرى لشاعر آخر غيره، وكأنه قد نسي العزو الأول، كما فعل الآمدي في نقده لبعض سرقات أبي تمام وهذا يدل على أن مشكلة السرقة ليست قاطعة ولا نهائية. (الريدادي. الحركة النقدية، ٢٢٢-٢٢٣).

^{١٥} الآمدي، الموازنة ١: ٦٧-٦٨.

إلا أن لبيت أبي تمام وجهاً من الصواب،...^{١٦}

وهكذا فإن تمحيص هذا العدد القليل من الـ ١١٩^{١٧} مثلاً للسرقة التي أوردتها الآمدي يكشف النقاب عن عدم قدرة الناقد العربي على تناول قضية صلة الشاعر بأسلافه الشعراء، أي بالتقليد الشعري الموروث.^{١٨} فما تدل عليه هذه الأمثلة ليس السرقة وإنما الطرق المختلفة التي يستغل الشاعر بها ذلك الموروث، ناسجاً بعض خيوطه في نسيجه الشعري الخاص ومدمجاً ذلك بالتالي في مدونة موسعة من التقليد الشعري. فلم ينجح الآمدي في إثبات تهمة السرقة على أبي تمام وإنما هو على العكس من ذلك قد وثّق المدى الواسع للمادة الشعرية التي تأثر بها الشاعر والطرق المختلفة التي استوعب بها أبو تمام هذه المادة في شعره. إن قصور الناقد عن فحص الأبيات المفردة في السياق الكلي للقصيدة التي وردت فيها حال بينه وبين إدراك عدم أهمية تهمة السرقة في سياق مفهوم أبي تمام الجديد والأصيل لشكل القصيدة. وعلاوة على ذلك، فإن حصر الناقد مناقشته في أبيات مفردة معزولة السياق سواء بالنسبة إلى صاحبها الأصلي أو للمتهم بسرقتها قد حجب عنه إمكانية إدراك التأثير الشعري الحقيقي لشاعر على آخر.

p. 58

أخطاء أبي تمام

إن الآمدي نفسه ينتهي إلى الشك في جدوى مسألة السرقة وهو ما تشي به ملاحظاته في بداية تناوله لأخطاء أبي تمام. ويعكس هذا القسم من الموازنة، أيضاً، النقد المحافظ والذي قد أصبح آنذاك تقليدياً لأبي تمام وقد رأيناه من قبل عند ابن المعتز:

^{١٦} السابق ١ : ٧١.

^{١٧} [العدد الوارد في الموازنة هو ١٢٠ وآخر مثل من الرجز، انظر ص ١١١-الترجم].

^{١٨} ينتبع جوستاف إي. فون جرونيباوم تاريخ مفهوم السرقة في "مفهوم السرقة في النظرية العربية." "انظر:

Gustave E. von Grunebaum, "The Concept of Plagiarism in Arabic Theory," *Journal of Near Eastern Studies* 3 (1945): 234-53.

ويقدم ولفهارت هاينركس تحليلاً يلقي الضوء على تناول الآمدي للسرقة في شعر المتنبي، مع ملاحظة خاصة بغياب للحس التاريخي. وهو، مع ذلك، يلاحظ أن بعض أمثلة الآمدي تكشف عن نوع من الفهم التاريخي.

انظر هاينركس، "النظرية الأدبية،" ٥٢-٦٨.

ومع هذا فلم أرَ المنحرفين عن هذا الرجل يجعلون السرقات من كبير عيوبه ؛
لأنه باب ما يَعْرِى منه أحدٌ من الشعراء إلا القليل ، بل الذي وجدتهم يعيبونه كثرة
خطائه وإخلاله وإحالاته ، وأغاليطه في المعاني والألفاظ. وتأملت الأسباب التي أدته
إلى ذلك ؛ فإذا هي ما رواه أبو عبد الله محمد بن داود بن الجراح في
كتاب “الورقة” عن محمد بن القاسم بن مهرويه عن حذيفة بن محمد الطائي أن
أبا تمام يريد البديعَ فيخرج إلى المحال. وهذا نحو ما قاله أبو العباس عبد الله بن
المعتز بالله في كتابه الذي ذكر فيه البديع.

وكذلك ما رواه محمد بن داود عن محمد بن القاسم بن مهرويه عن أبيه :
أن أول من أفسد الشعر مسلم بن الوليد ، وأن أبا تمام تبعه فسلك في البديع مذهبه
فتحير فيه . كأنهم يريدون إغراقه في طلب الطباق والتجنيس والاستعارات ، وإسرافه
في التماس هذه الأبواب وتوشيح شعره بها ، حتى صار كثيرٌ مما أتى به من المعاني
لا يعرف ولا يعلم غرضه فيها إلا بعد الكد والفكر وطول التأمل . . .

p. 59

وأفرط المتعصبون له في تفضيله ، وقدموه على من هو فوقه من أجل جيده ،
وسامحوه في رديئه ، وتجاوزوا له عن خطائه وتأولوا له التأول البعيد فيه ، وقابل
المنحرفون عنه إفراطاً بإفراط فيخسوه حقه ، واطرحوا إحسانه ، ونَعَوْا سيئاته ، وقدموا
عليه مَنْ هو دونه . وتجاوز بعضهم ذلك إلى القدح في الجيد من شعره ، وطعن فيما لا
مطعن عليه فيه ، واحتجَّ بما لا تقوم حجة به ، ولم يقنع بذلك مذاكرة ولا قولاً حتى
ألف فيه كتاباً ، وهو أبو العباس : أحمد بن عبيد الله بن محمد بن عمار القطربلى
المعروف بالعزیز ، ثم ما علمته وضع يده من غلظه وخطائه إلا على أبيات يسيرة ،
ولم يُقم على ذلك الحجة ، ولم يهتدِ لشرح العلة ، ولم يتجاوز فيما نعاها بعدها عليه
الأبيات التي تتضمن بعيد الاستعارة وهجين اللفظ. وقد بينت غلظه فيما أنكر عليه
من الصواب في جزء مفرد إن أَحَبَّ القارئ له أن يجعله من جملة بهذا الكتاب
ويصله بأجزائه فَعَلَّ ذلك إن شاء الله تعالى : فإن الذي تَضَمَّنَ يدخل في محاسن أبي
تمام التي ذكرتُ أنى أختتم كتابي هذا بها وبمحاسن الباحثري.

وأنا أذكر ما غلط فيه أبو تمام من المعاني والألفاظ ، مما أخذته من أفواه
الرجال وأهل العلم بالشعر عند المذاكرة والمفاوضة ، وما استخرجته أنا من ذلك

واستنبطته ، بعد أن أسقطت منه كل ما احتمل التأويل ، ودخل تحت المجاز ،

ولاحَظَ له أدنى علة.^{١٤} [التأكيد من صناعي]

يوضح هذا المقطع بما لا يدع مجالاً للشك أن الآمدي قد قبل المفهوم السائد للبديع ، كما صاغه ابن المعتز. فبالنسبة إليه ، يسرف أبو تمام في طلب الطباق والتجنيس والاستعارات ، ويسرف في التماس هذه الأبواب وتوشيح شعره بها. ومما يلفت النظر حقاً هو أن الآمدي قد أسقط من حسابه ذلك الجانب بالتحديد الذي عددناه العامل الجوهرى في شعر البديع : “كل ما احتمل التأويل ، ودخل تحت المجاز.”^{١٥} إن أطروحة الدراسة الراهنة هي أن القصيدة بكاملها في أسلوب البديع لا يمكن فهمها إلا من خلال التأويل أو أنها ، في المقابل ، تندرج تحت المجاز. وهكذا فإن يكن الآمدي قد أنكر أساس أشعار أبي تمام ، فلا يُتَوَقَّعُ إلا أن يفشل في فهمها.

وإذا أمعنا النظر في الأمثلة الشعرية التي أفردها الآمدي لأخطاء أبي تمام استطعنا أن نضع أيدينا على الأوجه التي استنكرها التقليديون ، إن لم تكن قد اعتدت على التقليد الشعري نفسه. وقد قسمت الخمسة والأربعين مثلاً التي أوردها الآمدي إلى ثلاث مجموعات ، ومن كل مجموعة سنتناول بالدرس بضعة نماذج :

(١) أقل الأخطاء إثارة للجدل التي يتهم فيها الآمدي أبا تمام هي أخطاء واقعية بسيطة عن الموضوعات التقليدية في الشعر التي كانت قد بعد الزمن بها كثيراً عن الحياة المدنية العباسية ، مثل الجوانب المختلفة للحياة البدوية ، مما يرد في القصيدة الجاهلية من ذكر لنبات وحيوان في الجزيرة العربية. فيورد الآمدي المثال التالي :

p. 60

^{١٤} الآمدي ، الموازنة ١ : ١٣٨-١٤١. [حذفت المؤلفة هذه العبارات في الأصل وثبتتها هنا للقائدة في تمام بيان وجهة نظر الآمدي : “ومنه ما لا يعرف معناه إلا بالظن والحدس ، ولو كان أخذ عفوَ هذه الأشياء ولم يوغل فيها ، ولم يجاذب الألفاظ والمعاني مجاذبة ويقتصرها مكارهة ، وتناول ما يسمح به خاطره وهو بجمامه غير متعب ولا مكدود ، وأورد من الاستعارات ما قُرب وحسن ، ولم يُفحش ، واقتصر من القول على ما كان محذوفاً على حذو الشعراء المحسنين- ليسلم من هذه الأشياء التي تُهَجَّن الشعر وتذهب بعائه ورونقه ، ولعل ذلك أن يكون ثلث شعره أو أكثر منه- لظننته كان يتقدم عند أهل العلم بالشعر أكثر الشعراء المتأخرين ، وكان قليله حينئذٍ يقوم مقام كثير غيره ؛ لما فيه من لطيف المعاني ومستغرب الأوصاف ، لكنه شرة إلى إيراد كل ما جاش به خاطره ولجَّجَهُ فكره ، فخلط الجيد بالردى ، والعين النادر بالرذل الساقط ، والصواب بالخطأ”]-المترجم.

أنكر أبو العباس: أحمد بن عبيد الله على أبي تمام قوله:

هَادِيهِ جِدْعُ مِنَ الْأَرَاكِ، وَمَا تَحْتَ الصَّلَا مِنْهُ صَخْرَةٌ جَلَسُ

وقال: هذا من بعيد خطائه أن شبه عنق الفرس بالجذع، ثم قال "جذع من

الأراك" ومتى رأى عيدان الأراك تكون جذوعاً؟ أو تشبه بها أعناق الخيل!

وأخطأ أبو العباس في إنكاره على أبي تمام أن شبه عنق الفرس بالجذع،

وتلك عادة العرب، وهو في أشعارها أكثر من أن يحصى، ...

وأصاب أبو العباس في إنكاره أن تكون عيدان الأراك جذوعاً، وإن لم يلخص

المعنى؛ لأن عيدان الأراك لا تَغْلُظُ حتى تصير كالجذوع، ولا تقاربها.^{٢٠}

من الواضح أن أبا تمام لم يكن يعرف أن شجرة الأراك شجرة كبيرة ذات أشواك

وأغصان دقيقة تستخدم سواكاً؛ وهكذا ليس فيها ما يمكن استخدامه تشبيهاً بجذع

النخلة، أو ما يمكن استخدامه استعارة لعنق فرس غليظ. وفي مثال آخر يتهم الآمدي أبا

تمام بالجهل فيما يتعلق بدقائق علم الخيول:

ومن خطائه:

وَإِكْتَسَتْ ضُمَرُ الْجِيَادِ الْمَذَاكِي مِنْ لِبَاسِ الْهَيْجَا دَمًا وَحَمِيمًا

فِي مَكْرٍ تَلُوكُهَا الْحَرْبُ فِيهِ وَهِيَ مُقَوَّرَةٌ تَلُوكُ الشُّكِيمَا

وهذا معنى قبيح جداً: أن جعل الحرب تلوك الخيل، من أجل قوله "تلوك

الشكيما". و"تلوك الشكيما" أيضاً ههنا خطأ؛ لأن الخيل لا تلوك الشكيم في المكر

وحومة الحرب، وإنما تفعل ذلك واقفة لا مكرراً لها.

فإن قيل: إنما أراد أن الحرب تلوكها كما تلوك هي الشكيم.

قيل: هذا تشبيه، وليس في لفظ البيت عليه دليل، وألفاظ التشبيه معروفة، وإنما

طرح أبا تمام في هذا قلة خبره بأمر الخيل، ألا ترى إلى قول النابغة:

خَيْلٌ صِيَامٌ، وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْعَجَاجِ، وَخَيْلٌ تَعْلُكُ اللَّجْمَا

^{٢٠} السابق ١: ١٤١-١٤٢. [وفي هامش الموازنة: هاديه: عنقه، والعرب تشبه هوادي الخيل بجذوع النخل،

وإنما اختار الطائي جذع الأراك لأنه أملس. والصلا: واحد الصلويين وهما عظامان يكتنفان الذنب. وصخرة جلس:

أي صلبة ثقيلة-المترجم].

والصيام ههنا القيام: أي خيل واقفة مستغنى عنها لكثرة خيلهم فهي واقفة وخيل تحت العجاج في الحرب، وخيل تعلق اللجما، قد أسرجت وأجمت، وأعدت للحرب.^{٢١}

تتمركز المشكلة هنا حول كلمة 'مَكَرٌ' التي من الواضح أن الآمدي يفهمها بمعنى 'الهجوم' ومن ثم يستنتج أن الصورة الشعرية التي ينجزها أبو تمام ليست سليمة لأن الخيل لا تعض على الشكيمة وهي تهاجم. ومع ذلك، فالمعنى الأصلي للفعل 'كَرَّ' هو الرجوع للقتال بعد فرار وذهاب في حركة سريعة، ومن ثم فهو يتضمن إحكام الشكيمة ثم الالتفاف بالفرس للهجوم مرة أخرى. فلا سبيل إذن إلى القول إن الفرس الملهوف على القتال يمكن أن يعض على الشكيمة. وعلاوة على هذا، فكلمة 'مكر' اسم مكان يمكن أن يعني ببساطة ميدان الحرب، أو على نحو أكثر دقة المكان الذي يعود إليه الفرسان مرة بعد أخرى للقتال والكر والفر.^{٢٢}

بالنسبة إلى تفسير شطر البيت الأول، يمكن أن نفهم 'تلوك' بطريقتين. الأولى أن شذائد الحرب تأكل الخيل، أي تتغذى على لحمها وشحمها، ولا تتركها إلا نحيلة هزيلة ('مقورة' في الشطر الثاني). والأخرى، والتي يذكرها الآمدي، أن الحرب مجسدة كأنها تلوك الخيل كما تلوك هي الشكيم متحفزة. ويرى الآمدي أن يختار بين التفسيرين فيقبل الأول ويرفض الآخر، في حين أن النقطة الرئيسية في البيت هي بالتحديد التلاعب بين "تلوك" المجازية في الشطر الأول و"تلوك" الحقيقية في الشطر الثاني. وهكذا لا يفهم البيت إلا عن طريق التأويل. إن خطأ الآمدي الرئيس، كما توقعنا من قبل، يكمن في تصويره أنه يستطيع أن يسقط الأبيات المجازية من مناقشته ويحصر النقاش في أبيات حرفية المعنى.

^{٢١} السابق ١ : ٢٤٣.

^{٢٢} [انظر لسان العرب، 'كرر': "الكر: الرجوع. ... وكَرَّ على العدو يَكُرُّ، ورجل كَرَّار ومَكْرَر، وكذلك الفرس. ... والمَكْرُ، بالفتح: موضع الحرب. وفرس مَكْرٌّ مَفْرٌ إذا كان مؤدباً طيعاً خفيفاً، إذا كُرَّ كُرٌّ، وإذا أراد راكبه الفِرَارَ عليه قَرَّ به. الجوهري: وفرس مَكْرٌّ يصلح للكرّ والحمله" - المترجم].

يوضح المثل الأخير من هذه المجموعة نقطة مهمة، هي أن الشاعر يتناول الحياة

p. 62

والحيوان في شعر البادية ولا يتناول حياة البادية وحيوانها في حد ذاتها. ولو كان

الآمدي قد فطن إلى هذه الحقيقة لما تعجّل في إدانة البيت التالي حيث ترجح قوة

الصورة الشعرية أي قصور في الإلام بدقائق أمور الحيوان:

ومن خطائه قوله:

وَقَدْ ظَلَّلَتْ عَقْبَانُ أَعْلَامِهِ ضُحًى بِعَقْبَانِ طَيْرٍ فِي الدِّمَاءِ نَوَاهِلِ

نواهل من النهل، وهو الشرب الأول. والعَلَلُ: الشرب بعد الشرب. والعقبان وسائر

جوارح الطير لا تشرب الدماء، وإنما تأكل اللحوم.^{٢٣}

وكما هو الحال في المثل السابق، فإن الناقد قد تورط، لشديد حرصه على استعراض ثقافته في فقه اللغة وعلم الحيوان، في مناقشات ومجادلات تحجب عنه أية بصيرة أدبية. إن الصور المألوفة في شعر الأخذ بالثأر وشعر الحرب هي التي تصور السيوف والرماح تروي عطشها بدماء القتلى وتصور الطير الجوارح تلتهم جثثهم. وقد ذهب في مقام آخر إلى أنه على نحو ما تكون 'السيوف والرماح' المجسدة وهي تشرب من دم الأعداء تعبيراً عن رجال القوم المنتقمين لثأرهم، فكذلك أيضاً الطير الجوارح الآكلة من الجيفة تكون تعبيراً رمزياً عن أرواح الموتى المطلولة دماؤهم وهي تطفئ ظمأها للانتقام. ويمكن أن تفهم هذه الصورة أيضاً من جهة جمع الشاعر بين الطائر الجارح في ميدان الحرب والصورة المعروفة لروح صاحبها المطلولة الدم التي تتخذ شكل بومة تصيح "اسقوني" حتى تروي بدم الثأر. ومن خلال الاستبدال المجازي هذا للطير الجوارح بالرماح - أو البوم - يكشف أبو تمام عن المغزى الرمزي المشترك بين الصورتين التقليديتين.^{٢٤} ومرة أخرى، فات الآمدي إدراك معنى الصورة بسبب عدم وعيه - أو إنكاره - أنها صورة مجازية، وليست حرفية أو وصفية صرفاً.

^{٢٣} السابق ١: ٢٥٥. أثبت رواية الآمدي للبيت، السابق ١: ٦٥، ورواية ديوان أبي تمام ٣: ٨٢.

^{٢٤} انظر س. ستيتكيفيتش، "رثاء تأبط شرّاً"، و"عناصر الطقوس والتضحية". وفي الحقيقة فإن استبدال أبي

تمام للطير الجوارح بالرماح يدعم المناقشة المقدمة في هاتين المقاتلين. [انظر كذلك سوزان ستيتكيفيتش، الصم

الخوالد، الفصل الثاني:

٢) المجموعة الثانية من الأخطاء التي يمكن استخلاصها من أمثلة الآمدي أخطاء لغوية. وكما هو الأمر في المجموعة الأولى، نجد هنا أيضاً أن اهتمام الناقد الصرف بالمسائل اللغوية تحول دونه ورؤية الأوجه الشعرية أو الأدبية التي هي في الغالب مفتاح الفهم السليم للصور الشعرية التي ينجزها أبو تمام. وتضم هذه المجموعة الأمثلة التي يتهم فيها الآمدي أبا تمام بسوء استعمال مفردات معينة جهلاً بمعانيها:

ومما أخطأ فيه الطائي البيت الذي بعد قوله:

مِنَ الْهَيْفِ لَوْ أَنَّ الْخَلَاحِلَ صُيِّرَتْ لَهَا وَشُحاً جَالَتْ عَلَيْهَا الْخَلَاحِلُ

وهو قوله:

مَهَا الْوَحْشِ إِلَّا أَنْ هَاتَا أَوَانِسُ قَنَا الْخَطِ إِلَّا أَنْ تِلْكَ ذَوَابِلُ

وإنما قيل للرماح "ذوابل" للينها وتثنيها، فنفي ذلك عن قدود النساء التي من

أكمل أوصافها التثني واللين والانعطاف، كما قال تميم بن أبي بن مقبل:

يَهْزُزْنَ لِلْمَشْيِ أَوْصَالاً مُنْعَمَةً هَزَّ الْجَنُوبِ ضُحَى عَيْدَانِ يَبْرِينَا

أَوْ كَاهْتِزَّازِ رُدَيْئِي تَذَاوَقَهُ أَيَدِي الثُّجَارِ فَرَادُوا مَثْنَهُ لَيْئَاناً^{٢٥}

ومع ذلك، فإن تحليل اشتقاق "ذوابل" يكشف عن أن معرفة الشاعر بفقہ اللغة في هذه الحالة تفوق معرفة الناقد. فالمعنى الأصلي لـ "ذابل" ليس، كما يزعم الآمدي، اللين والتثني والانعطاف، وإنما هو اليبس والهزال والجفاف. والكلمة مستخدمة كذلك نعتاً للقناة أو قصبه الرمح، بمعنى القصبه النحيلة الصلبة الرقيقة اللاصق بها قشر^{٢٦}. ومن ثم فإن "ذوابل" مستخدمة هنا ببساطة بمعنى الرماح. فالآمدي من ثم يفترض خطأ أن أبا تمام يناقض التشبيه التقليدي للعذارى الهيف بالقناة اللينة المطواعة، إلا أنه في الحقيقة

Suzanne Pinckney Stetkevych, *the Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993).

^{٢٥} الآمدي، الموازنة ١: ١٥٧-١٥٨.

^{٢٦} [انظر صاحب بن عباد، المحيط في اللغة (ذب-ل): "ذبل": "والذابل من أسماء القنا: الدقيق"، والزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (ذب-ل): "ذبل": "وقنسى ذابل: رقيق لاصق بالليط." وابن منظور، لسان العرب (ذب-ل): "ذبل النبات والغصن والإنسان يذبل ذبلاً وذبولاً: دق بعد الرّي، فهو ذابل، أي دوى، وكذلك ذبل، بالضم. وقنا ذابل: دقيق لاصق الليط، والجمع ذبل وذبل" -المترجم].

يؤكددها. وذلك أنه يلعب بالمعنى المزدوج للكلمة: المعنى المبتذل المجازي لـ'القناة' والمعنى الحرفي الأصلي، أي قشرة القصبه الرقيقة الجافة التي تليط بها أي تلزق. وهكذا يقرر أن الأوانس مثل القنا في قوامهن، إلا أن القنا 'ذوابل'. أما الأوانس فتوصف، كما نعرف، وصفاً تقليدياً بالطراوة والغضة. ومرة أخرى، حال إنكار الناقد التأويل والمجاز بينه وبين فهم بيت الشعر.

وفي مثال آخر نجد أن شغف الناقد بالمسائل اللغوية وانصرافه عن التأويل

p. 64

والمجاز يحجب عنه الفطنة إلى مقصد الشاعر:

ومن خطائه أيضاً في وصف الربع وساكنه قوله:

قَدْ كُنْتُ مَعْهُدًا بِأَحْسَنِ سَاكِنٍ ثَاوٍ وَأَحْسَنَ بِمَنْةٍ وَرُسُومٍ

والربع لا يكون رسماً إلا إذا فارقه ساكنه. لأن الرسم هو الأثر الباقي بعد ساكنه،

والصواب قول البحتري:

يَا مَغَانِي الْأَحْبَابِ صِرْتُ رُسُومًا وَغَدَا الدَّهْرُ فَيْكَ عِنْدِي مَلُومًا

وقال امرؤ القيس:

وَهَلْ عِنْدَ رَسْمٍ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلٍ؟

قال ذلك لأن الرسم يكون دارساً وغير دارس، وقال:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَعِرفَانٍ وَرَسْمٍ عَفَتْ آيَاتُهُ مُنْذُ أَزْمَانٍ^{٢٧}

إن المشكلة هنا هي مشكلة التقابل بين المعنى الحرفي والمقصد الشعري. فبالنسبة إلى الشاعر، تعد حالة السكنى بالمكان مؤقتة وسريعة الزوال. فالربع أو مكان إقامة البدو لا يذكر أبداً في النسيب وهو مسكون بأصحابه. وبدلاً من ذلك، بالنسبة إلى الشاعر فإن كل ربع هو في النهاية وبشكل جوهري هو ربع خالٍ أو مهجور. وهذا بالتالي يثير ذكرى المحبوبة التي أقامت فيه ذات يوم أو في غيره، وهو الآن بالمثل مكان مهجور. لهذا فإن الطلل، في العُرف الأدبي، أي الآثار غير الواضحة التي توجد حيث أقامت محبوبة الشاعر وأهلها ذات يوم، يكون مقدماً على الربع المسكون. وهكذا فإن تشخيص أبي تمام لبقايا وآثار الذين كان يسكنون في الربع تماماً كما فعلت المحبوبة وأهلها، هو، في

^{٢٧} الأمدي، الموازنة ١: ٢١٦.

سياق التقليد الأدبي العربي، صورة قوية وكاشفة. فأساس بيت أبي تمام هذا هو التوازي بين السكان البشر-أي المحبوبة وقومها من جهة وبين الدمن والرسوم-أثر الربع من جهة أخرى، حتى تصبح الدمن والرسوم 'تسكن' الدار سكناً مجازياً. فيضم هذا التوازي التناقض بين الدار المعمورة والدار المهجورة-هذا التناقض الزمني الذي تنبثق منه القصيدة. كما تجسد حالة الشاعر النفسانية حيث تبعث الدمن والرسوم ذكرى المحبوبة وقومها. ولذلك-حسب منطق شعري غير قابل للتفنيد-لما كان سكان هذه الدار أحسن السكان فإن دمنها ورسومها هي أحسن الدمن والرسوم. وهكذا من خلال هذا التوازي البسيط قد شرح لنا أبو تمام العملية النفسانية والشعرية التي تكمن وراء الصورة التقليدية للوقوف على الأطلال.^{٢٨}

p. 65

وفي المثال التالي نتبين كيف أن انشغال الناقد بالمسائل اللغوية على حساب الأبعاد الشعرية قد ضلّله مرة أخرى:

ومن خطائه قوله يذكر سير الإبل:

كَالأَرْحَبِيِّ الْمَذْكِيِّ سَيْرُهُ الْمَرَطِيُّ وَالْوَحْدُ وَالْمَلْعُ وَالتَّقْرِيبُ وَالْخَبَبُ

فالأرحبي من الإبل: منسوب إلى أرحب، وهي من همدان تنسب إليهم النجائب، والمذكى: الذي قد انتهى في سنه وقوته، والمرطى: من عدو الخيل فوق التقريب ودون الإهذاب، والوحد: الاهتزاز في السير مثل وخذ النعام، والملع: من سير الإبل السريع، والتقريب: من عدو الخيل معروف، والخبب: دونه. وليس التقريب من عدو الإبل، وهو في هذا الوصف مخطئ؛ وقد يكون التقريب لأجناس من الحيوان،

^{٢٨} [جمعت هنا بين الفقرة الأساسية في الكتاب تعليقاً على بيت أبي تمام "قد كنت معهوداً... البيت" والفقرة المصححة من ترجمة أحمد عثمان المشار إليها في الهامش الأول من هذا الفصل. ويمكن أن أضيف هنا أن الشاعر الجاهلي في النسب كان يستخدم الكلمات الأساسية التي تجمع في معانيها بين حالتها الحرفية "الواقعية" وحالتها الشعرية التي غالباً ما تبدو متناقضة مع الحالة الأولى مثل 'الربع' و'الأطلال' و'الطعائن' وغيرها. ف'الطلل' مثلاً يعني المكان الذي يجتمع فيه القوم للحديث والطعام. ولكنه لا يرد في النسب الجاهلي إلا بمعنى المكان المهجور الذي لا يسكنه أحد. وأبو تمام الشاعر العباسي يفهم ذلك جيداً عندما يجمع بين المعنيين بطريقة شعرية متميزة فيصبح الطلل، مثلاً، 'طلل الجميع' وليس 'طلله' وحده-المترجم].

ولا يكون للإبل، فإننا ما رأينا بعيراً قط يقرب تقرب الفرس، والمرطى أيضاً: من
عدو الخيل، ولم أره في أوصاف سير الإبل ولا عدوها.^{٢٩}

يُعدُّ كلام الآمدي من وجهة النظر اللغوية الصرف صحيحاً لا غبار عليه. ولكن الذي لم
يفطن إليه الآمدي هو أن هذا الخلط الشاذ بين عدو الخيل ومشى الجمال هو على وجه
التحديد ما يقصد إليه الشاعر. ذلك أنه لا يصف الجمل بل يصف الوزير الشاعر الزيات
(ت ٢٣٣ هـ) الذي قيلت فيه هذه القصيدة، والذي تمثل قدرته الفائقة على شغل
مناصب سياسية عديدة موضوع البيت السابق على البيت الذي يهاجمه الآمدي وهو:

وَزَيْرٌ حَقٌّ وَوَالِي شُرْطَةٍ وَرَحَى دِيوانِ مُلْكٍ وَشَيْعِيٌّ وَمُحْتَسِبٌ

ويمتدُّ تشبيه الجمل إلى البيت التالي الذي يوصف فيه الوزير الخبير، الذي ترك أثره
على التاريخ ومن ثم تأثر به، بأنه جَمَلٌ مُسِنٌّ:

عَوْدٌ تُسَاجِلُهُ أَيَّامُهُ فَبِهَا مِنْ مَسَّةٍ وَبِهِ مِنْ مَسَّهَا جُلْبٌ^{٣٠}

p. 66

باختصار، مرة أخرى فإن المعنى المقصود للبيت معنى مجازي، والتناول الحرفي للناقد
يصبح تناولاً لا ثمرة له.

أما المثال الأخير في هذه المجموعة من الأخطاء اللغوية فيجسد الموقف العقلي
المحافظ للناقد في رفضه استخدام القياس الصرفي وفي عجزه مرة أخرى عن إدراك المغزى
الشعري الذي يرمي إليه أبو تمام:

ومن خطائه قوله:

جَلَّيْتُ وَالْمَوْتُ مُبْدٍ حُرٌّ صَفْحَتِهِ وَقَدْ تَفَرَّعَنَ فِي أَوْصَالِهِ الْأَجَلُ

وقوله "وقد تفرعن في أفعاله الأجل" معنى في غاية الركاقة والسخافة، وهو من
ألفاظ العامة. وما زال الناس يعيبونه به، ويقولون: اشتق للأجل الذي هو مطلق على

^{٢٩} السابق ١: ٢٣٧-٢٣٨.

^{٣٠} سزكين، الشعر، ٥٧٦-٥٧٧. [والطبعة العربية المشار إليها أعلاه، ١٥٨-١٥٩-المترجم].

^{٣١} القصيدة ١٨، ديوان أبي تمام ١: ٢٤٧-٢٤٨.

كل النفوس فعلاً من اسم فرعون، وقد أتى الأجل على نفس فرعون وعلى نفس كل فرعون كان في الدنيا.^{٣٢}

وهكذا فإن الآمدي ومن ينتقدون شعر أبي تمام يعيبونه قائلين إنه لتعزيز قوة الموت القاهرة ('الأجل' أي لحظة الموت، أو العمر المقدر للإنسان) قد أخطأ في بناء استعارته على شيء أقل قوة من الموت. ومن ثم فإن الاستعارة غير سليمة. بيد أن أبا تمام لا يهدف بهذه الصورة الشعرية إلى تعزيز قوة الموت المطلقة المجردة، بل إلى تشخيص هذه القوة في مفردات تمكنا من ملامستها وإدراكها بصورة أكثر حميمية وهو ما نجح فيه الشاعر عندما وصف الموت من خلال قسوة فرعون وطغيانه وبطشه. واللافت للنظر في هذا المثال هو رد فعل الآمدي على استخدام أبي تمام للفعل 'تفرعن' المشتق من الاسم 'فرعون'. واستخدام القياس الصرفي هذا في تكوين مفردات جديدة لا يقتصر على أبي تمام بل يوجد، كما يلاحظ الآمدي نفسه، في لغة العامة. إن لظهور مثل هذه المفردات في شعر البديع، مع ذلك. مغزى أبعد؛ ذلك أنه يشهد على العلاقة المتينة بين هذا الأسلوب الجديد في الشعر وبين مدرسة نحاة البصرة الذين اتكأوا على القياس متخذين إياه وسيلتهم الرئيسية في التحليل النحوي.^{٣٣} أما بالنسبة إلى أبي تمام فإن القياس الصرفي، أو الاشتقاق. هو مجرد نقل عملية الاستعارة من الصورة الشعرية إلى التركيب اللغوي نفسه. شاعر البديع إذن يلعب بلغة الشعر التقليدي كما يلعب بالصورة التقليدية لهذا الشعر، كما ستوضحه أمثلة تالية. أما المثال الذي خصه الآمدي باللوم فليس فريداً في شعر أبي تمام؛ فنحن نرى الاستخدام نفسه للقياس أو الاشتقاق في

p. 67

^{٣٢} الآمدي. الموازنة ١: ٢٣٨-٢٣٩.

^{٣٣} بلأ، البيئة البصرية، ١٢٩، وهنري فليش، دراسة في علم اللغة العربية، الجزء الأول: مقدمات، صوتيات، صرف الاسم، انظر:

Henri Fleisch, *Traité de philologie arabe, I: Préliminaires, phonétique, morphologie nominale* Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 16 (Beirut: Imprimerie Catholique, 1961), 1-8 passim.

[وانظر منير سلطان، بديع القراكيب في شعر أبي تمام، ط٣، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧-الترجم].

استخدامه الفعل 'بطرق' بمعنى تعيين القائد، من كلمة 'بطريق'، وهي تعني القائد في جيش الروم:

يَسْتَغِيثُ الْبَطْرِيقُ جَهْلًا وَهَلْ تَطْ لُبُّ إِلَّا مُبْطَرِقُ الْبَطْرِيقِ؟^{٣٤}

ما نستطيع استنتاجه من الأمثلة السابقة هو أن الآمدي، متبعاً ابن المعتز، قد أساء فهم شعر البديع حتى تصوّر خطأ أن البديع ليس إلا الإفراط في استخدام الأنواع البلاغية ومنها المذهب الكلامي وما يتعلق به من المجاز والتأويل. ومن ثم افترض الآمدي أنه يمكنه أن يسقط مثل هذه الأبيات من اعتباره. وما عرضناه حتى الآن يكشف عن أن الأبيات التي عدّها الآمدي عبارات مخطئة على الحقيقة هي، من منظور التأويل، عبارات مجازية سليمة جوهرية لفهم القصيدة وتقدير قيمتها. وفي المثال الأخير، ليس استنكار الآمدي استخدام أبي تمام للقياس (لتكوين الفعل 'تفرعن') إلا امتداداً منطقيّاً لتفكيره المحافظ نحو الموضوعات الشعرية والمفردات المعجمية على السواء. وهكذا، بينما احتفى الجاحظ بتكوين العبارات الجديدة عن طريق المجاز والمفردات الجديدة عن طريق القياس (انظر الفصل الأول، أعلاه)، فإن الآمدي ينكر كلا الأمرين جرياً على مبادئه المحافظة نحو الظواهر الشعرية الجديدة.

(٣) كان النمط الأول من الأخطاء التي وقع فيها أبو تمام من وجهة نظر الآمدي والتي عرضنا لها أعلاه تتصل بالحياة الواقعية البدوية، وكان النمط الثاني يدور حول الأخطاء اللغوية. أما النمط الثالث الذي يمكن استخلاص أمثلة له من مناقشة الآمدي لأخطاء أبي تمام فيتمثل فيما يزعم الآمدي أنه خروج على الصور المألوفة في المعيار الشعري الكلاسيكي أو قل الخروج على عمود الشعر. يورد الآمدي هذا المثال:

p. 68

وأنكر أبو العباس قول أبي تمام:

رَقِيقِ حَوَاشِي الْجِلْمِ لَوْ أَنَّ جِلْمَهُ بِكَفِّكَ مَا مَارَيْتَ فِي أَنَّهُ بُرْدُ

وقال: هذا والذي أضحك الناس منذ سمعوه وإلى هذا الوقت، ولم يزد على هذا شيئاً. والخطأ في هذا البيت ظاهر؛ لأنني ما علمت أحداً من شعراء الجاهلية والإسلام وصف

^{٣٤} ديوان أبي تمام ٢: ٤٣٧، البيت ٣٥.

الحلم بالركة، وإنما يوصف بالعظم والرجحان والثقل والرزانة، ونحو ذلك. كما قال
النابغة:

وأعظم أحلاماً وأكثرُ سيداً وأفضلُ مشفوعاً إليه وشافِعاً

وكما قال الأخطل:

شُمسُ العداوةِ حتَّى يُستَقَادَ لَهُمْ وأعظمُ الناسِ أحلاماً إذا قَدَرُوا

وكما قال أبو ذؤيب:

وَصَبْرٌ عَلَى حَدَثِ النَّائِبَاتِ وَحِلْمٌ رَزِينٌ وَقَلْبٌ ذَكِيٌّ

... وقال عدي أيضاً:

أَبَتْ لَكُمْ مَوَاطِنُ طَيِّبَاتٍ وَأَحْلَامُ لَكُمْ تَزُنُ الْجِبَالَا

... وقال الفرزدق:

أَحْلَامُنَا تَزُنُ الْجِبَالَ رَزَانَةً وَتَخَالُنَا جِنًّا إِذَا مَا نَجْهَلُ

... ومثل هذا كثير في أشعارهم، ألا تراهم إذا ذموا الحلم كيف يصفونه بالخفة؛

فيقولون: خفيف الحلم. وقد خَفَّ حلمه وطاش حلمه ...

وقال عقيبة بن هبيرة الأسدي:

أَبْنُو الْمَغِيرَةِ مِثْلُ آلِ خُوَيْلِدٍ يَا لِلرَّجَالِ لَخَفَّةِ الْأَحْلَامِ

... فهذه طريقة وصفهم للحلم. ولما مدحوه بالثقل والرزانة، ذموا بالطيش

والخفة. [وأيضاً فإن البُرد لا يوصف بالركة، وإنما يوصف بالمتانة والصفاقة، ...]

وأبو تمام لا يجهل هذا من أوصاف الحلم، ويعلم أن الشعراء إليه يقصدون، وإياه

يعتمدون، ولعله قد أورد مثله، ولكنه يريد أن يبتدع فيقع في الخطأ.^{٣٠}

في هذا المثل لم يصل الآمدي إلى إدراك معنى البيت ولا خلفيته الشعرية. فبادئ بدء،

وكما يعترف الآمدي نفسه، أبو تمام على وعي تام بالوصف التقليدي للحلم

بأنه 'ثَقِيلٌ'. ووراء هذا الوصف سبب اشتقاقي. ذلك أن لفظة 'حلم' ترتبط

بالفعل 'حمل' عن طريق القلب المكاني لحروف الجذر اللغوي. ومثل هذا الصلة

الاشتقاقية موجودة كذلك بين الفعلين الإنجليزيين bear بمعنى 'حمل' و forbear

p. 69

^{٣٠} الآمدي، الموازنة ١: ١٤٣-١٤٧.

بمعنى 'يتحلّى بالحلم'.^{٣٦} ومن ثم فإن 'الحلم' في العربية بالمعنى المجازي موصوف بالحمل بالمعنى الحرفي. وهكذا فإن قراءة فاحصة للبيت ستكشف عن أن الشاعر يلعب بعدة صور مجازية تقليدية في الوقت نفسه. فالصفة 'رقيق' لا تنسب مباشرة إلى 'حلم'، بل إلى 'حواشي' بُرد مجازي من التحمل أي 'برد الحلم'.^{٣٧} وهي عبارة تستدعي العبارة القرآنية 'لباس التقوى' أو عبارة لأبي تمام نفسه 'سربال الصبر'.^{٣٨} ومع ذلك فإن مما هو أكثر استدعاءً لعبارة 'رقيق حواشي الحلم' مطلع القصيدة المشهورة لأبي تمام في مدح المعتصم في وصف الربيع:

رَقَّتْ حَوَاشِي الدَّهْرِ فَهِيَ تَمَرُّمُرٌ وَغَدَا الثَّرَى فِي حَلْيِهِ يَتَكَسَّرُ^{٣٩}

فالدهر أو القدر، خصوصاً في النسيب، يوصف بالقسوة والتفريق بين الناس مما يخلف دار المحبوبة دارة غير مأنوسة. وهكذا فإن أيام أمطار الربيع الناعمة والباردة تشبه حواشي رقيقة ومهترزة لبرد القدر الخشن في الأحوال العادية.^{٤٠} كذلك الأمر بالنسبة إلى بيت أبي تمام موضوع المناقشة هنا، فعلى الرغم من الإلغاز الظاهر للبيت الذي يوحي بأن عبارة 'رقيق الحلم' تعني خفيف الحلم، إلا أن قراءة فاحصة له تكشف النقاب عن أن الحواشي الرقيقة جزء من برد الحلم الصفيق. وعلاوة على هذا، فإن الشاعر يعقد

^{٣٦} [يذكر أحمد عتمان في ترجمته هنا في هامش من عنده: "وهناك علاقة مماثلة بين الفعل اليوناني phero بمعنى أحمل؛ إذ جاء منه الفعل hypophero بمعنى أعاني؛ أتحمل، أصبر. ونجد العلاقة نفسها في الفعلين اللاتينيين المقابلين لهذين الفعلين اليونانيين. ونعني fero. إذ جاء منها suffero بمعنى suffer في اللغة الإنجليزية-المترجم].

^{٣٧} ينتقد القاضي الجرجاني البيت نفسه ملاحظاً أن "البُرد لا يوصف بالرقة. وإنما يوصف بالصفافة والدقة" (الجرجاني، الوساطة، ٧٦). وعلى الأقل فإن الجرجاني على وعي بأن صفة 'رقيق' منسوبة إلى البرد 'المجازي' وليس منسوباً مباشرة إلى الحلم.

^{٣٨} القرآن ٧: ٢٦، ديوان أبي تمام ٢: ١٩١.

^{٣٩} القصيدة رقم ٧١، ديوان أبي تمام ٢: ١٩١.

^{٤٠} يعطي أصحاب المعاجم تعبيرات مجازية مثل: 'عيش رقيق الحواشي' أي ناعم، و'كلام رقيق الحواشي' أي صاحبه ناعم. أو كلام له نظام (انظر أساس البلاغة 'ح-ش-و'). [وأورد محمد بن سلام الجمحي في طبقات فحول الشعراء عن عبد بني الحسحاس أنه "حلو الشعر، رقيق حواشي الكلام" انظر كتابه بتحقيق محمود محمد شاكر، السفر الأول، (القاهرة: مطبعة المدني، د.ت): ١٨٧-المترجم].

عبارته عن طبيعة الحلم تعقيداً أكثر. فعندما تشاهد حلم المدوح، على حد تعبير الشاعر، فقد يبدو لك أنه لين العريكة أو متردد متحير، ولكن ما إن ترى سعة حلمه حتى تدرك أن حلمه ليس استسلام الضعيف وإنما هو عزم الرجل الكريم وحزمه. هذه إذن حالة أخرى نرى فيها دقة الشاعر التي تفوق فهم الناقد. فعلى الرغم من الثقافة الواسعة التي يظهرها الأمدي، إلا أن عزوفه عن 'التأويل'—مثله مثل إنكاره 'القياس'—قد حال بينه وبين أن يتقبل مبادئ أبي تمام الشعرية أو يفهم شعره.

والمثال التالي يوضح مرة أخرى الالتصاق الشديد للناقد بالصورة الشعرية التقليدية المعيارية وفشله في فهم تلاعب الشاعر بها:

ومن خطائه قوله:

ظَعَنُوا فَكَانَ بُكَائِي حَوْلًا بَعْدَهُمْ ثُمَّ إِرْعَوَيْتُ، وَذَاكَ حُكْمٌ لَبِيدٍ
أَجْدِرُ بِجِمْرَةٍ لَوْعَةٍ إِطْفَاؤُهَا بِالْدَمْعِ أَنْ تَزْدَادَ طُولَ وَقُودِ

وهذا خلاف ما عليه العرب، وضد ما يعرف من معانيها؛ لأن المعلوم من شأن الدمع أن يطفئ الغليل، ويبرد حرارة الحزن، ويزيل شدة الوجد، ويعقب الراحة. وهو في أشعارهم كثيرٌ موجود يُنْحَى به هذا النحو من المعنى، فمن ذلك قول امرئ القيس:

وَإِنْ شِفَائِي عَبْرَةٌ مَهْرَاقَةٌ فَهَلْ عِنْدَ رَسْمِ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلٍ
وقول ذي الرمة:

لَعَلَّ انْحِدَارَ الدَّمْعِ يُعَقِّبُ رَاحَةً مِنَ الْوَجْدِ أَوْ يَشْفِي نَجِيَّ الْبَلَابِلِ
وقال الفرزدق:

فَقُلْتُ لَهَا إِنَّ الْبُكَاءَ لَرَاحَةٌ بِهِ يَشْتَفِي مَنْ ظَنَّ أَنَّ لَا تَلَاقِيَا

وهو كثير في أشعارهم، ما عدل به أحدٌ منهم عن هذا المعنى، وكذلك المتأخرون على هذه السبيل سلكوا، وأبو تمام من بينهم قد ذكر هذا المعنى؛ وكرره في شعره متبعاً لمذاهب الناس؛ فمن ذلك قوله:

نَثَرْتُ فَرِيدَ مَدَامِجٍ لَمْ يُنْظَمْ وَالْدَمْعُ يَحْمِلُ بَعْضَ ثِقَلِ الْمُغْرَمِ

وقال في موضع آخر:

وَاقِعًا بِالْخُدُودِ وَالْبَرْدُ مِنْهُ وَاقِعٌ بِالْقُلُوبِ وَالْأَكْبَادِ

... فلو كان اقتصر على هذا المعنى الذي جرت به العادة في وصف

الدمع، لكان المذهب الصحيح المستقيم، ولكنه استعمل الإغراب فخرج إلى ما لا يُعرف في كلام العرب، ولا مذاهب سائر الأمم.^{٢١}

ما لم يفهمه الآمدي هو أن أبا تمام لا يجهل الصورة التقليدية ولا يستخف بها ولكنه يعيد بناءها ويضيف إليها ويتلاعب بها. وكما يتضح من الأمثلة التي يوردها الآمدي من أبي تمام وغيره من الشعراء، فإن الصورة التقليدية للدموع التي تبرد حرقه العشاق وأحزانهم شائعة الاستخدام وكان أبو تمام واعياً بها وبمدى شيوعها. ومن ثم فهو يضيف إليها عن طريق المبالغة، وذلك عندما يصف شدة الوجد التي وصلت حدتها وحرارتها إلى درجة أن الدموع التي تقول التقاليد الأدبية إنها تطفئها وتبردها لا تنال منها وإنما تزيدها اتقاداً واشتعالاً. وعلاوة على ذلك فإن أبا تمام يكشف في هذا البيت عن حقيقة سيكولوجية تكمن وراء هذه الصورة، أي أن البكاء قد يزيد حرارة الحزن على الأقل حتى ينفد وقود الشوق. وهكذا فإن الصورة التقليدية للدموع تمثل خلفية ضرورية لبيت أبي تمام وبدونها يفقد تأثيره البلاغي. وأبو تمام أبعد من أن يتجاهل هذه الصورة ولذا فهو، من خلال نوع من التناقض 'التفكيكي'، يعلق عليها ويتبناها. وهناك مثال آخر يوضح كيف أن التصاق الناقد التصاقاً حرفياً بالصورة التقليدية يحول دونه والتقدير السليم لما هو جديد في شعر أبي تمام، وإن كان، مع ذلك، يعتمد في معناه وتأثيره على الصور التقليدية نفسها التي يعيها الشاعر حتى يشتق منها صوراً جديدة مبتدعة:

وقال أبو تمام:

لَمَّا اسْتَحَرَّ الْوَدَاعُ الْمَحْضُ وَانْصَرَمَتْ أَوَاخِرُ الصَّبْرِ إِلَّا كَاطِمًا وَجَمًا
رَأَيْتَ أَحْسَنَ مَرِيٍّ وَأَقْبَحَهُ مُسْتَجْمِعِينَ لِي التَّوْدِيْعَ وَالْعَنَمَا

العنم: شجر له أغصان لطيفة غضة كأنها بنان جارية، الواحدة عنمة. كأنه استحسّن أصابعها واستقبح إشارتها إليه بالوداع، وهذا خطأ في هذا المعنى. أتراه ما سمع قول جرير:

^{٢١} الآمدي، الموازنة ١: ٢٠٩-٢١١.

فدعا للبشام بالسقيا لأنها ودَّعته به ؛ فسُرَّ بتوديعها.

وأبو تمام استحسن أصابعها واستقبح إشارتها مودعة ، ولعمري إن منظر الفراق منظر قبيح ، ولكن إشارة المحبوبة بالتوديع لا يستقبحها إلا أجهل الناس بالحب ، وأقلهم معرفة بالغزل ، وأغلظهم طبعاً ، وأبعدهم فهماً.^{٤٢}

يفوت الآمدي إدراك مغزى بيتي كل من أبي تمام وجريز. فدعوة الشاعر الأخير إلى أن يسقى فرع البشام ، وهو شجر طيب الريح يُسَاك به ، ليست تعبيراً عن السعادة بل يشوبها الحزن والشعور بالخسران واليأس. وكان ينبغي أن يكون الآمدي أول من يعرف أن هذه الدعوة ترجع إلى الدعاء التقليدي للشاعر أمام أطلال المحبوبة حيث أقامت وأهلها في الماضي ولن يعودوا إليها. ومن ثم فإن هذا الدعاء يتضمن اعترافاً أسيفاً بأن الشاعر لن يرى محبوبته أبداً كما يتضمن تعزية وسلوى بالأمل في أن مربع حبهما يمكن أن ينمو ويزدهر بالسقيا مرة أخرى- فمن منظور بلاغي هذه كناية ، ومن منظور سيكولوجي فهذا إعلاء. وفي السياق الراهن من وصف يد المحبوبة بفرع البشام ، فإن الشاعر يدعو للمحبوبة بالشباب الأبدى-أي الذكرى الأبدية لأيام الوصل. وقد ميّز أبو تمام في بيته بين جمال إيماءة المحبوبة وبين المغزى المخيف لإشارتها تلك. إن هذا الجانب المزدوج هو الذي يجعل لحظة وداع المحبين محملةً بفيض من العاطفة والإثارة. وعملية التجريد هذه التي يفصل بها أبو تمام بين الفاعل (المحبوبة) وبين الفعل (الوداع ، أي الفراق) ، أو التي يفصل بها العلامة عن معناها ، تقع بالتحديد في تعريفنا لمفهوم البديع مما قد يشرح لنا بإيجاز إنكار الآمدي هذا البيت.

إن تحليل القسم الذي أفرد الآمدي لأخطاء أبي تمام يكشف بصورة أساسية عن موقف الناقد المحافظ الحاسم وإنكاره إنكاراً مبدئياً بالتحديد هذه العناصر للتفكير الجدلي وتطبيقها الأدبي-القياس والاشتقاق والمجاز والتأويل-التي ينبني عليها في رأينا أسلوب أبي تمام ، وبصفة خاصة شعر البديع. وبهذا الإنكار المبدئي لكل الأبيات التي

^{٤٢} السابق ١ : ٢٣٠.

تنطوي على مثل هذه العمليات العقلية من حيث المفهوم والمفردات والصورة الشعرية، بل بالقراءة الحرفية للعبارات المجازية والاستعارية، فإن الناقد يعجز عن تقييم الإنجاز الشعري لأبي تمام تقييماً متماسكاً.

البديع عند أبي تمام

في القسم الثالث من الموازنة الذي يتناول فيه الآمدي شعر أبي تمام من جهة "الرّذل من ألفاظه، والساقط من معانيه، والقبيح من استعاراته، والمستكره المتعقد من نسجه ونظمه".^{٢٢} والآمدي هنا يكرس أبواباً خاصة لثلاثة من أنواع البديع الخمسة عند ابن المعتز: الاستعارة، التجنيس، والمطابقة. ولعل حذفه النوعين الآخرين: رد العجز على الصدر والمذهب الكلامي يشير إلى إدراك عدم انسجام هذين النوعين مع الأنواع الأخرى على الأقل على المستوى العملي. إن تأثير ابن المعتز في هذه الأبواب واضح، على الرغم من أن اتجاه المناقشة قد تغير إلى حد ما. فالآمدي يزعم أن إسراف أبي تمام لا يقع فقط في الإفراط في استخدام الأنواع البلاغية الموجودة في شعر القدامى واغتراره بما وجدته في هذا الشعر من نظائر لمذهبه، بل في اتخاذه الأمثلة القليلة المستكرهه، أو النادرة الشاذة، في ذلك الشعر أنموذجاً له وتكثيرها وكان من شأنه بوصفه متأخراً "أن يتجنب المذموم منه، ولا يتبع من تقدمه إلا فيما استحسن منهم، واستجيد لهم، واختير من كلامهم".^{٢٣} ويصور الباب الخاص بالاستعارة مفهوم الآمدي النقدي ومنهجه خير تصوير، كما أنه يلقي مزيداً من الضوء على تأثير نظريته المحافظة على نتائجه النقدية. وهو يستهل هذا الجزء باثنين وعشرين مثلاً مما يعده من "قبيح الاستعارات" في شعر أبي تمام. وإذا حللنا هذه الأمثلة وجدنا أن نصفها ينطوي على فكرة تشخيص الدهر. ثم يوجز رأيه في هذه الأمثلة، قائلاً:

^{٢٢} السابق ١: ٢٥٩-٢٦٠.

^{٢٣} السابق ١: ٢٥٩-٢٦٠.

وأشبهه هذا مما إذا تتبعت في شعره وجدته كثيراً؛ فجعل كما ترى - مع غثاء هذه الألفاظ - للدهر أخدعا، ويدا تَقْطَع من الزند. وكأنه يُضْرَع. وجعله يَشْرَق بالكرام. ويفكر ويتبسم، وأن الأيام بنون له، والزمان أبلق، وجعل للمدح يدا، ولقصائده مزامير إلا أنها لا تنفخ ولا تزمز، وجعل المعروف مسلماً تارة ومرتداً أخرى، والحادث وَغْدًا، وجذب ندى المدوح بزعمه جذبةً حتى خرَّ صريعاً بين أيدي قصائده، وجعل المجد ما يجوز عليه الخرف، وأن له جسداً وكبدًا، وجعل لصروف النوى قدًا، وللأمن قُرْشًا. وظن أن الغيث كان دهرًا حائكًا، وجعل للأيام ظهراً يُركب، والليالي كأنها عوارك، والزمان كأنه صُبَّ عليه ماء، والفرس كأنه ابن للصباح الأبلق. وهذه استعارات في غاية القباحة والهجانة والغثاء والبعد من الصواب.^{١٥}

ومع ذلك يتبع الآمدي كلامه هذا بتحليل أمثلة مما يعده مجازاً عربياً في الشعر القديم وفي القرآن تحليلاً يكشف عن قدر كبير من عمق البصيرة النقدية يمكننا من أن نطلع على الوعي النقدي للآمدي في ذروته:

وانما استعارت العرب المعنى لما ليس هو له إذا كان يقاربه أو يناسبه أو يشبهه في بعض أحواله، أو كان سبباً من أسبابه، فتكون اللفظة المستعارة حينئذٍ لائقة بالشيء الذي استعيرت له وملأمة لمعناه، نحو قول امرئ القيس:

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَرْدَفَ أَعْجَازاً وَنَاءً بِكَلْكِ

وقد عاب امرأ القيس بهذا المعنى من لم يعرف موضوعات المعاني والاستعارات ولا المجازات وهو في غاية الحسن والجودة والصحة، لأنه قصد وصف أجزاء الليل الطويل فذكر امتداد وسطه، وثاقُل صدره للذهاب والانبعاث، وترادف أعجازه وأواخره شيئاً فشيئاً، وهذا عندي منتظم لجميع نعوت الليل الطويل على هيئته، وذلك أشد ما يكون على من يراعيه ويترقَّب تصرُّمه، فلما جعل له وسطاً يمتد وأعجازاً مرادفة للوسط وصدرًا متثاقلاً في نهوضه حَسُنَ أن يستعير للوسط اسم الصُّلب، وجعله متمطياً من أجل امتداده؛ لأن تمطَّى وتمدَّد بمنزلة واحدة، وصلاح أن

^{١٥} السابق ١: ٢٦٥. [الأمثلة المذكورة تأتي قبل هذا النص بين صفحات ٢٦١-٢٦٥ ثم يورد ٣ أمثلة أخرى بين صفحات ٢٧٥-٢٨٠-الترجم].

يستعير للصدر اسم الكلكل من أجل نهوضه. وهذه أقرب الاستعارات من الحقيقة،
لشدة ملائمة معناها لمعنى ما استعيرت له. وكذلك قول زهير:

وَعُرِّيَ أَفْرَاسُ الصَّبَا وَرَوَّاحِلُهُ

لَمَّا كَانَ مِنْ شَأْنِ ذِي الصَّبَا أَنْ يوصَفَ أَبَدًا بِأَنْ يُقَالَ: رَكِبَ هَوَاهُ، وَجَرَى فِي مِيدَانِهِ،
وَجَمَحَ فِي عَنَانِهِ. وَنَحْوَ هَذَا، حَسُنَ أَنْ يَسْتَعَارَ لِلصَّبَا اسْمَ الْأَفْرَاسِ، وَأَنْ يُجْعَلَ النَّزْوَعُ
عَنْهُ أَنْ تُعْرَى أَفْرَاسُهُ وَرَوَّاحِلُهُ، وَكَانَتْ هَذِهِ الِاسْتِعَارَةُ أَيْضًا مِنْ أَلِيْقٍ شَيْءٌ بِمَا
اسْتَعِيرَتْ لَهُ.^{٢٦}

فمهما بدا دفاع الآمدي عن هذه الاستعارات من شعر القدامى دفاعاً ذكياً ومضيئاً
إلا أن انتقاده لاستعارات أبي تمام يبدو في الغالب أنه لا يستند على أساس نقدي
سليم:

وأما قول أبي تمام "وَلَيْنَ أَخَادِعِ الدَّهْرِ الْأَبْيَ" فأبي حاجة دعتة إلى الأخادع
حتى يستعيرها للدهر؟ وقد كان يمكنه أن يقول: ولين معاطف الدهر الأبي، أو لين
جوانب الدهر، أو خلائق الدهر، كما تقول: فلان سهل الخلائق، ولين الجانب،
وموطأ الأكناف، ولأن الدهر قد يكون سهلاً وحزناً وليناً وخشناً على قدر تصرف
الأحوال فيه؛ فإن هذه الألفاظ كانت أولى بالاستعمال في هذا الموضع، وكانت تنوب
له عن المعنى الذي قصده، ويتخلص من قبح الأخادع؛ فإن في الكلام متسعاً، ألا
تري إلى قوله ما أحسنه وما وأصح:

لِيَالِي نَحْنُ فِي وَسَّاتِ عَيْشٍ كَأَنَّ الدَّهْرَ مِنْهَا فِي وَثَاقٍ
وَأَيَّاماً لَنَا وَلَهُ لِدَاناً نَعْمِنَا فِي حَوَاشِيهَا الرِّقَاقِ

فاستعار للأيام رقة الحواشي، وقوله:

أَيَّامُنَا مَصْصِقُولَةُ أَطْرَافُهَا بِكَ، وَاللِّيَالِي كُلُّهَا أَسْحَارُ

وأبلغ من هذا وأبعد من التكلف وأشبه بكلام العرب قوله:

سَكَنَ الزَّمَانُ فَلَا يَدُ مَذْمُومَةٍ لِلْحَادِثَاتِ وَلَا سَوَامُ تُذْعَرُ

^{٢٦} السابق ١: ٢٦٦-٢٦٧، ٢٦٩. [وشطر بيت زهير هو عجز بيت صدره: صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلَمَى وَأَقْصَرَ

بَاطِلُهُ، وهو مطلع قصيدة مشهورة لزهير-المرجم].

فقد تراه كيف يخلط الحسن بالقبيح، والجيد بالرديء، وإنما قبح الأخدع لما جاء به مستعاراً للدهر، ولو جاء في غير هذا الموضع أو أتى به حقيقة ووضعه في موضعه لما قبح.^{١٧}

لقد فات الآمدي الناقد أن أبا تمام لا ينسب 'الأخدع' إلى الدهر فحسب، ولكنه يشخص الدهر، ومن ثم يصفه بالتعبير المعروف 'لين الأخدع'، بمعنى من يستسلم دون مقاومة؛ ونقيضه 'شديد الأخدع' أي الممتنع الأبى.^{١٨} وهكذا يقول أبو تمام:

يَا دَهْرُ قَوْمٍ مِّنْ أَخْدَعَيْكَ فَقَدْ أَضْجَجْتَ هَذَا الْأَنَامَ مِّنْ خُرْقِكَ

ويقول أيضاً:

سَأَشْكُرُ فُرْجَةَ اللَّبِّبِ الرَّخِيِّ وَلَيْنَ أَخْدَاعِ الدَّهْرِ الْأَبِيِّ

وفي سياق هذين البيتين لا يستقيم نقد الآمدي للاستعارة بأنها اعتباطية تماماً. ففي المثل الأول يُعَنَّفُ الشاعرُ الدهرَ لعدم عقلانيته واستبداده، فيشخصه بأنه متقلب الهوى وأخرق ومهمّل. ومن ثم ينصح الشاعر الدهر أن يشتد، أي أن يصبح 'شديد الأخدع' غير مستسلم للهوى والوهم. وفي المثل الثاني يعبر الشاعر عن أمله في أن الدهر الذي لا يرحم ولا يلين سوف يكون سلساً معه وليناً. ويعزز الشاعر تعزيزاً مناسباً تشخيصه للدهر باستخدام عبارة 'لين أخداع'؛ بمعنى لينه ويسره. إن العملية الاستعارية الفاعلة في هذا البيت لأبي تمام فيما أرى لا تختلف عن استخدام زهير الأفراس استعارة للشباب ومن ثم تعرية رواحلها عنها (انظر أعلاه).

p. 76

^{١٧} السابق ١: ٢٦٩-٢٧٠. [والشطر الأول في بداية هذا النص المقتبس هو أيضاً عجز بيت لأبي تمام صدره: "سَأَشْكُرُ فُرْجَةَ اللَّبِّبِ الرَّخِيِّ" وقد أورده الآمدي (ص ٢٦١) في بداية باب الاستعارات، وأورد المحقق شرحاً للبيت في هامش ٣ من الصفحة نفسها: "واللبب: موضع المنحر من كل شيء واللبب: البال، يقال: فلان في بالٍ رخيٍّ ولبيب رخيٍّ: أي في سعة وخصب وأمن. وفي اللسان ٤١٩/٩: "الأخدعان: عرقان من جانبي الرقبة قد خفيا وبطنا.... والجميع الأخداع ورجل شديد الأخدع: ممتنع أبى، ولين الأخدع بخلاف ذلك" وفيه ٤/١٨: "رجل أبى: ذو إباء شديد إذا كان ممتنعاً"-المترجم].

^{١٨} انظر ابن منظور، لسان العرب (خ-دع).

^{١٩} السابق ١: ٢٦١.

ومثل آخر ينتقد فيه الآمدي أبا تمام لتشخيصه الدهر، وهو البيت الذي يقول

فيه :

إِذَا لِلْبَسْتُمْ عَارَ دَهْرٍ كَأَنَّمَا لِيَالِيهِ مِنْ بَيْنِ اللَّيَالِي عَوَارِكٌ^{٥٠}

وفي تصورنا أن الآمدي لا يدين هذا البيت لجذته فحسب، بل لأنه يصطدم بذوقه الشعري أو غير الشعري. ومع ذلك فإن أبا العلاء المعري (ت ٤٤٩ هـ) يذكر في تعليقه على هذا البيت ما يفيد بأن الحيض (الطمث) عار وشنار في الثقافة العربية، وأن استخدام الطمث استخداماً مجازياً للشعور بالذنب والعيب كان مألوفاً وقوياً في الوقت نفسه :

عوارك: أي حيض، يقول: صرتم في عار كأن أوقاتكم فيها عوارك نساء، لأنها نجسة، وإذا وُصف الرجل بأنه قد دخل في غدر ومأثم قيل: كأن عليه ثياب الحائض. قال جرير:

وَقَدْ لَبَسَتْ بَعْدَ الزُّبَيْرِ مُجَاشِعٌ ثِيَابَ الَّتِي حَاضَتْ وَلَمْ تَغْسِلِ الدِّمَاءَ^{٥١}

وبالتالي فإن الآمدي لا ينظر إلى هذا البيت في سياق القصيدة كلها بكاملها مما يمنعه من التقييم المتكامل والعادل لوقع هذا البيت ومدى ملاءمة الاستعارة التي جاءت بمثابة ختام لمقطع في القصيدة يقوم على المقابلة بين الجذب والخصب. ففي قصيدة مديح موجهة إلى القائد العباسي أبي سعيد الثغري يخاطب الشاعر العدو، واصفاً كيف أنه لولا تقوى الممدوح وفروسيته لاغتصبت أبقارهم، وأسرت زوجاتهم، ولترك رجالهم في

p. 77

^{٥٠} السابق ١ : ٢٦٤.

^{٥١} ديوان أبي تمام ٢ : ٤٦٤. [وقد أورد هنا المحقق النص المنقول من شرح التبريزي الذي نقل شرح البيت بالتالي من شرح أستاذه أبي العلاء المعري، إذ وضع اختصار شرح المعري، [ع]، قبل الشرح المذكور هنا. انظر السابق ١ : ٢٦٤ هامش ٥. وقد التفت بعض الباحثين المعاصرين إلى هذا الملح في الثقافة العربية في سياق درس قصيدة لزهير بن أبي سلمى، قال: "وقد جاء في كتب الأدب أن رجلاً في الجاهلية يقال له الوفاء بن زهير- ولاحظ هذه التسمية في هذا الموقف- كان في بعض أسفاره، فرأى في المنام كأنه 'حاض'، وأنه عرض ذلك على معبر الرؤيا ففسر ذلك بأنه 'غدر' أو غدر أحد من أهله. الغدر إذن كالحيض مرتبطان بالمرأة. ومفسر الرؤيا إنصافسرها أو فك شفرتها بعرضها على الثقافة العربية نفسها،" انظر السيد إبراهيم، الرمز والفن، مدخل الأسلوبية والسيميوطيقا إلى الدرس الثقافي، ط ٢ (القاهرة: مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٤٥-الترجم].

عار مطلق. ويكشف البيتان التاليان، وهما يسبقان البيت السابق الذي يناقشه الأمدي،
عن تعقد استعاري متعدد الأوجه:

وَلَوْلَا تَقَاهُ عَادَ قَيْضًا مُفْلَقًا بِأَدْحِيٍّ بَيْضُ الْخُدُورِ الْقَرَائِكُ
وَلِاصْطِفَيْتَ شَوْلٌ فَظَلَّتْ شَوَارِدًا قُرُومٌ عِشَارٍ مَا لَهُنَّ مَبَارِكُ^{٢٠}

وتصور معالجة الأمدي للاستعارة في شعر أبي تمام مرة أخرى اقترابه الشديد من ابن
المعترز وابتعاده عن الجاحظ. فبالنسبة إلى الأمدي ليست الاستعارات الغريبة أو الطريفة
بجديدة ولا هي نتاج ظروف تاريخية متجددة، وإنما هي—مثل أنواع البديع الخمسة
عند ابن المعترز—بمثابة تقليد لطراز من الاستعارة موجود عند القدامى ولو بصفة نادرة،
وإن اقتداء هذا الطراز المستبعد من استعارة القدماء وتكثيره أمر مكروه:

وإنما رأى أبو تمام أشياء يسيرةً من بعيد الاستعارات متفرقةً في أشعار القدماء كما
عرَّفْتُكَ لَا تَنْتَهِي فِي الْبَعْدِ إِلَى هَذِهِ الْمَنْزِلَةِ، فَاحْتِذَاهَا، وَأَحِبُّ الْإِبْدَاعَ، وَالْإِغْرَابَ
بِإِيرَادِ أَمْثَالِهَا، فَاحْتَطِبْ، وَاسْتَكَثِرْ مِنْهَا.

فمن ذلك قول ذي الرمة:

تَيَمَّمَنَّ يَافُوْحَ الدُّجَى فَصَدَعْنَهُ وَجَوَزَ الْفَلَاحَ صَدَعُ السُّيُوفِ الْقَوَاطِعِ
فجعل للدجى يافوخاً.
وقول تأبط شراً:

نَحْزُرُ رِقَابَهُمْ حَتَّى نَزَعُنَا وَأَنْفُ الْمَوْتِ مَنَخِرُهُ رَثِيمُ
فجعل للموت أنفاً.

^{٢٠} السابق: [القيض: قشور البيض، والأدحي: مبيض النعامة. والخدور: الهواج، والترائك: جمع تريكة، وهي بيضة النعامة لأنها تتركها في الأدحي وتذهب للرعي. يقول: لولا تقى الله لهتك أستارك واستباح نساءكم اللاتي هن كبيض نعام في خدورهن فصيروا أحوالهن حتى يصرن كالقيض المفلق. والشول: الإبل التي ارتفعت ألبانها، والشوارد: النافرة، والقروم: الفحول. والعشار التي أتى عليها عشرة أشهر من حملها، والعوارك: الحيض. يقول: لولا تقاه لأخذ أموالكم، وظلت فحول إبلكم شوارد في الأرض عند أخذ إنائها حتى لا يكون بها مبارك يستقر فيها وللبستم عاراً يسم دهركم أقبح وسم حتى لياليه من بين سائر الليالي كالنساء الحيض من بين الطواهر من سائر النساء. انظر الأعلام الشنتمري. شرح ديوان أبي تمام، دراسة وتحقيق إبراهيم نادن، تقديم ومراجعة محمد بنشريف، ج ١ ([الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤)، ٤٤٠-٤٤١-المترجم].

وقول ذى الرمة :

يُعِزُّ ضِعَافَ الْقَوْمِ عِزَّةً نَفْسِهِ وَيَقْطَعُ أَنْفَ الْكِبَرِيَاءِ عَنِ الْكِبَرِ
فجعل للكبرياء أنفاً.^{٥٣}

p. 78

لقد أصبح الآن واضحاً كل الوضوح أن الأمر ليس، كما قد يظن الآمدي، مجرد خروج أبي تمام على الذوق العربي، وإنما نحن بإزاء اختلاف في التفكير والإحساس. وإذا قارنا الفقرة المقتبسة تَوّاً بملاحظات الآمدي حول الاستعارة المحمودية، والتي سبق أن أشرنا إليها، فإن تفريقه بين الاستعارة المناسبة والاستعارة المستبعدة يبدو تعسفياً تماماً. ومرة أخرى ينبغي أن نلاحظ أن الآمدي لا يفتن على ما يبدو إلى ظاهرة التشخيص الغالبة على هذه الاستعارات، ومن ثم يراها مستغربة أو خارجة على المألوف. وفي عبارة أخرى، لا يدرك الآمدي الخطوة الأولى، الاستعارة الأكبر-الغالب عليها التشخيص- التي يصنع داخلها الربط المعين بين المستعار والمستعار له.^{٥٤} وفي المثل الثالث المذكور أعلاه ليس صحيحاً تماماً أن نشرح الاستعارة بمجرد القول بأنه يجعل للكبرياء أنفاً؛ فالأصح أنها تشخص كأنها رجل متكبر. وهنا تجدر الإشارة إلى أن اللغة العربية تستخدم لفظة "أنوف" للتعبير عن الترفع والفخر وعدم الخضوع، اشتقاقاً من "أنف" أي عضو حاسة الشم، ومن ثم فالمعنى الأصلي يشير إلى الشخص الذي يسير رافعاً أنفه إلى أعلى. وهكذا فإن قطع أنف مثل هذا الشخص أو جده يعنى تحقيره والحق من شأنه. إن هذا الطراز من الاستعارات يقوم كما رأينا على تشخيص المعاني المجردة وتجسيدها والذي يراه الآمدي خروجاً على الذوق العربي التقليدي وهكذا يدين الآمدي ما يستحسنه الجاحظ ويراه عربياً أصيلاً.^{٥٥}

^{٥٣} الآمدي. الموازنة ١ : ٢٧٢-٢٧٣.

^{٥٤} هذا ما يدعوه الناقد ابن سنان الخفاجي "الاستعارة المبنية على غيرها". انظر هنا مناقشة هاینرکس، "الاستعارة والبدیع" ٢٠٧-٢٠٨، "الشعر المحدث"، ١-٢٢.

^{٥٥} يقوم باب التجنيس والمطابقة عند الآمدي على النمط نفسه ولا يقدم لنا التبصرات النقدية التي نقتدها كذلك في باب الاستعارة.

الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري

عندما نصل إلى ما هو مفترض أن يكون أهم وأغزر جزء في كتاب الآمدي، أي الموازنة نفسها، فإننا نجد، على النقيض مما توقعنا، أنه لم يستبق شيئاً ليقوله. فالكتاب ذو حبكة هابطة. وعلى الرغم من أن الآمدي يميل إلى استعراض معرفته الواسعة في الأدب واللغة على السواء إلا أن الجزء الختامي من الكتاب خالٍ من أية أفكار جديدة، ولا يتمتع بمنهج نقدي سليم. ومع ذلك فهذا الجزء يدعونا إلى فحصه، على الأقل من باب تأكيد ملاحظتنا السابقة.

p. 79

في بابين صغيرين يقدمان للجزء الخاص بالموازنة، معنونين بـ "باب في فضل أبي تمام،" و "باب في فضل البحتري،" يحاول الآمدي أن يتناول النقطة الرئيسة في الجدل النقدي الدائر إبان القرن الرابع حول اللفظ والمعنى. وفي الباب الخاص بأبي تمام يدافع الآمدي عن أولوية المعنى:

وجدت أهل النُّصَفَة من أصحاب البحتري، وَمَنْ يُقَدِّم مطبوع الشعر دون متكلفه - لا يدفعون أبا تمام عن لطيف المعاني ودقيقها، والإبداع والإغراب فيها، والاستنباط لها، ويقولون: إنه وإن اختلف في بعض ما يورده منها فإن الذي يوجد فيها من النادر المستحسن أكثر مما يوجد من السخيف المسترذل، وإن اهتمامه بمعانيه أكثر من اهتمامه بتقويم ألفاظه، على كثرة غرامه بالطباق والتجنيس والمائلة،^{٦٠} وإنه إذا لاح له أخرج به بأي لفظ استوى من ضعيف أو قوي. وهذا من أعدل كلام سمعته من القول فيه. وإذا كان هذا هكذا فقد سلموا له الشيء الذي هو ضالة الشعراء وطلبته، وهو لطيف المعاني. وبهذه الخلطة دون ما سواها فضل امرؤ القيس؛ لأن الذي في شعره - من دقيق المعاني وبديع الوصف ولطيف التشبيه وبديع الحكمة - فوق ما في أشعار سائر الشعراء من الجاهلية والإسلام، حتى إنه لا تكاد تخلو له قصيدة واحدة من أن تشتمل من ذلك على نوع أو أنواع، ولولا لطيف المعاني واجتهاد امرئ القيس فيها وإقباله عليها - لما تقدم على غيره، ولكان كسائر شعراء من أهل زمانه: إذ ليست له

^{٦٠} يعرف الباقلاني المائلة بأنها قسم فرعي من الاستعارة (فون جرونيباوم، وثيقة من القرن العاشر، ١٥-١٦).

فصاحة توصف بالزيادة على فصاحتهم ولا لألفاظه من الجزالة والقوة ما ليس لألفاظهم.^{٥٧}

p. 80

وتتساءل كيف أن الآمدي وهو صاحب هذه النظرة النافذة في شعر امرئ القيس لم يدرك أنه لولا هذه الأبيات من البديع التي يستكرهها لم يكن شعر أبي تمام ليفوق شعر سائر الشعراء. وبعد هذا الدفاع السافر عن أولوية المعنى وإبداع اللطيف من الأفكار الجديدة والرشيقة، يبدو أن الآمدي في الباب الذي عقده في فضل البحتري يخفف من هذا الدفاع أو حتى يناقضه. فما هو جديد في شعر أبي تمام مرفوض لأنه تأليف سيء ولفظ رديء (وليس معنئ رديئاً) في حين شعر البحتري مقبول على أساس حسن تأليفه وبراعة لفظه، بصرف النظر عن المعنى :

وينبغي أن تعلم أن سوء التأليف ورداءة اللفظ يذهب بطلاوة المعنى الدقيق ويفسده ويعميه حتى يحوج مستمعه إلى طول تأمل، وهذا مذهب أبي تمام في عظم شعره. وحسن التأليف وبراعة اللفظ يزيد المعنى المكشوف بهاءً وحسناً ورونقاً حتى كأنه قد أحدث فيه غرابة لم تكن، وزيادة لم تعهد، وذلك مذهب البحتري، ولهذا قال الناس: لشعره ديباجة، ولم يقولوا ذلك في شعر أبي تمام. وإذا جاء لطيف المعاني في غير بلاغة ولا سبك جيد ولا لفظ حسن، كان ذلك مثل الطراز الجيد على الثوب الخلق، أو نقش العبير على خد الجارية القبيحة الوجه.^{٥٨}

وعلى أية حال فإن العبارة الأخيرة هي التي تتأسس عليها الموازنة بعينها وتفسر عيوبها.

لقد بنى الآمدي موازنته بين الشاعرين وفقاً للمعاني أو الصور الأكثر شيوعاً في القصيدة التقليدية. وهكذا يبدأ بالصور الواردة في النسيب الكلاسيكي أو المقدمة ويتبعها بما يرد في الرحيل والمديح. ويورد الآمدي لكل صورة أو معنى، مع بعض الشرح أحياناً، أمثلة عدة من كل من الشاعرين، ثم يختم الجزء بالإفصاح عن رأيه في أيهما أفضل في هذا المعنى أو يجدهما، في بعض الأحيان، على درجة واحدة من الجودة. وفي

^{٥٧} الآمدي، الموازنة ١ : ٤٢٠-٤٢١.

^{٥٨} السابق ١ : ٤٢٥.

كثير من الحالات يورد الآمدي أمثلة من شعراء آخرين غير أبي تمام والبحتري، كما أنه يضيف تعليقاً نقدياً على ما يورده من أبيات. وعلى الرغم من أن ظاهر هذا المنهج يبدو موضوعياً ومحايداً، إلا أنه في الواقع، وبحكم تكوينه في حد ذاته، يأتي دائماً على حساب أبي تمام. ففي المقام الأول، وكما ذكر الآمدي نفسه، أقوى نقاط الدفاع عن أبي تمام في نظر أصحابه هي أصالته وابتداعه صوراً أو معاني شعرية جديدة. فمن الواضح إذن أن محصلة أية مقارنة قائمة كلياً على المعاني التقليدية بين شعره وغيره من الأكثر تقليدية في توجهاته ستكون في صالح البحتري. وعلاوة على ذلك، فعلى الرغم من أن الآمدي قد أمدنا بقائمة للمعاني التقليدية-“فهرس محتويات” للقصيدة الكلاسيكية- إلا أنه يعجز عن تناول مفهوم القصيدة بما هي شكل أدبي متكامل ومن ثم-وهذا هو الأهم-لم يكن الآمدي قادراً على التعامل مع أي تجديد في هذا الشكل. والنتيجة أن كثيراً من قصائد أبي تمام البارزة والمتميزة تقع، على الرغم من أخذ الشاعر الشكل التقليدي للقصيدة نقطة الانطلاق، خارج حدود المقارنة التي يعقدها الآمدي، بما أنها لا تعرض على السطح عناصر التسلسل الموضوعاتي التي يركز عليها الآمدي في قائمته. ومرة أخرى، من الواضح أن الشعر الجيد، من وجهة النظر المحافظة التي يمثلها الآمدي، هو الذي يعبر في إطار تقليدي عن مجموعة معينة من المعاني السابق تداولها. فما يقيسه الآمدي بحق هو أي الشعراء أكثر التزاماً بعمود الشعر، ونحن نعرف سلفاً من مقدمة الناقد (المقتبسة في بداية هذا الفصل) أي الشعراء هو.

والمثل التالي يوضح كيف أن الآمدي لا يزال يصرُّ على تطبيق مبادئه المحافظة تلك، وبالتالي كيف أفسدت مبادئه التقليدية حسَّه النقدي:

وقال أبو تمام:

لَا أَنْتَ أَنْتَ وَلَا الدِّيارُ دِيَارُ [خَفَّ الهَوَى وَتَوَلَّتِ الأوطارُ]

... ..

قوله: “لَا أَنْتَ أَنْتَ” لفظ من ألفاظ أهل الحضرة، مستهجن وليس بجيد.

لكن قوله: “وَلَا الدِّيارُ دِيَارُ” كلام معروف من كلام العرب، مستعمل حسن أي

ليست الديار دياراً كما عهدت، مثل ما يقال في الإيجاب:

إذ الناسُ ناسٌ والزمانُ زمانٌ

أي كما عهدت. قال جرير:

وَكُنَّا عَهْدَنَا الدَّارَ وَالدَّارُ مَرَّةً هِيَ الدَّارُ إِذْ حَلَّتْ بِهَا أُمُّ يَعْمُرَا

وكما قال ابن حطان في النغي:

أُنْكَرْتُ بَعْدَكَ مَنْ قَدْ كُنْتُ أَعْرِفُهُ مَا النَّاسُ بَعْدَكَ يَا مُرْدَاسُ بِالنَّاسِ

فبنى أبو تمام على هذا قوله: "ما أنت أنت" أي لست أنت الذي كنت

تعهد محباً وامقاً، ذا مقة. أي قد تغيرت وتغيرت الديار.^{٥٩}

يرجع اعتراض الأمدي على عبارة "لا أنت أنت"، "كما سبق أن أشار إلى ذلك محمد

p. 82

مندور، إلى إنكاره القياس في النحو.^{٦٠} وعلاوة على ذلك، فهو اعتراض يتفق، بصفة

عامة، مع إنكار الأمدي للقياس (وما يتطلبه من تأويل) للبنية الصرفية للكلمة وللصورة

الشعرية كما لاحظنا في الأمثلة التي ذكرناها في البداية. إن هذا البيت يتميز بقدر عظيم

من البراعة الفنية. فأولاً يأتي التناقض الظاهري في "لا أنت أنت" ليعبر عن الشعور

بالخسران الذي لا يعوّض وبالتغير الذي لا رجعة فيه على المستوى الشخصي

والنفساني. وهذا ما يعبر عنه على نحو تقليدي وغير مباشر من خلال وصف الأطلال

الدارسة والمنازل الخالية. ومن هنا فإن التوازي البنائي عند أبي تمام بين العبارة الأولى

والعبارة الثانية "ولا الديار ديار" يوحي في براعة نادرة بأن الأطلال ليست إلا علامة

مادية وظاهرية على تغير الأحوال السيكولوجية والتغير الروحي لدى الشاعر/المحب.

ومرة أخرى نجد أن بيت أبي تمام له من التأثير ما يفسر، أو قل "يفكك"، "المعنى

التقليدي لوقوف الشاعر على الأطلال بطريقة سوف يتابعها سليله، المتنبي (ت ٣٥٤

هـ):

لَكَ يَا مَنَازِلُ فِي الْقُلُوبِ مَنَازِلُ أَقْفَرْتُ أَنْتِ وَهُنَّ مِنْكَ أَوَاهِلُ^{٦١}

^{٥٩} السابق ١: ٥١١-٥١٢.

^{٦٠} مندور، النقد النهجي، ١٢٧-١٣٠.

^{٦١} أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي، العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، تحقيق نصيف اليازجي،

مجلدين (بيروت: دار صادر/دار بيروت، ١٩٦٤)، ١: ٣٤٨.

وكذلك تتضمن عبارة “خفّ الهوى” في الشطر الثاني من بيت أبي تمام لعباً أو تورية بالكلمة التي تجمع بين تأثير مرور الوقت على المحب وتأثير العناصر الكونية (الهواء) على الديار. فهي في الأولى تعني أن حالة الوجد خفّت حداثتها، وتشّي كذلك بأن الرياح قد هبت بخفة ورشاقة. وفي النهاية تأتي عبارة “وتولت الأوطار”، التي قد تفيد أن المحبين قد تحوّلت رغباتهما إلى اتجاهات أخرى، أو—وفقاً للصورة المعتادة في القصيدة التقليدية—أن المحبوبة قد هجرت هذه المنازل وانطلقت تبحث عن كلاً في مرعى خصب، وديار جديدة. وعلاوة على هذا، كما سنرى في الفصل السادس، يشي البيت مجازياً بالتغير الذي طرأ على الشاعر العربي وشعره بين البادية الجاهلية والبلاط العباسي. وهكذا فبالنسبة إلى الشاعر فإن القياس أو البناء التركيبي القياسي يؤدي وظيفة دلالية وأدبية. ذلك أنه يكشف الستار—عن طريق التوازي اللفظي (لا أنت أنت ولا الديار ديار)—عن المعنى الرمزي والنفساني للصورة الشعرية التقليدية. ومع ذلك فقد أفلتت رشاقة هذا البيت وعمقه من بين أصابع الآمدي.

p. 83

وينتج مثال آخر من شعر أبي تمام ردّ الفعل نفسه من الآمدي. فعلى الرغم من أنه يفهم المعنى أو الصورة المجملة للأبيات ويقبلها، إلا أنه في النهاية ينبذها لأنها تضم عناصر جديدة يرى أنها غير شعرية:

قال أبو تمام:

مِنْ سَجَايَا الطُّلُولِ أَلَا تُجِيبَا فَصَوَابٌ مِنْ مُقَلَّةٍ أَنْ تَصُوبَا
فَاسْأَلْنَهَا وَاجْعَلْ بُكَاءَ جَوَاباً تَجِدِ الشُّوقَ سَائِلاً وَمُجِيبَا

... وقوله: “فاسألنها واجعل بكاء جواباً”، لأنه قال: من سجاياها ألا تجيب، فليكن بكائك الجواب؛ لأنها لو أجابت: أجابت بما يبكيك، أو لأنها لما لم تجب علمت أن من كان يجيب قد رحل عنها، فأوجب ذلك بكاءك. وقوله: “تجد الشوق سائلاً ومجيباً”، أي أنك إنما وقفت على الدار وسألتها لشدة شوقك إلى من كان بها، ثم يكيث شوقاً أيضاً إليهم، فكان الشوق سيباً للسؤال، وسبباً للبكاء. وهذه

فلسفة حسنة، ومذهب من مذاهب أبي تمام، ليس على مذاهب الشعراء ولا طريقته^{٦٦}.

إن الآمدي بمحاولته المرتبكة للتغلب تفوته هذه الأبيات بسماتها الأدبية التي تصفي عليها جمالها الأخاذ. فأولاً يقلب الشاعر/المحب الشكل التقليدي الذي يلومه فيه صاحبه على سؤاله الذي لا طائل وراءه لأطلال المحبوبة وعلى بكائه عليها. فهنا نجد صاحب الشاعر على العكس من ذلك يشجع الشاعر/المحب على الانطلاق والسؤال والبكاء. فليس ثمة إجابة سوى البكاء نفسه. وهذا معنى أدبي صرف لا فلسفة فيه إن شئنا الدقة. ومرة أخرى، في الشطر الثاني من البيت الثاني، نجد الازدواجية المقصودة، والتي يدين لها البيت كله بالحلاوة والطلاوة. فالبيت يمكن أن يفهم بمعنى أنك ستجد أن شوقك هو الذي يسأل ويجيب بالبكاء، أو أنك ستجد الشوق عندما تسأل وعندما تجيب. وهذه بالطبع حيلة شعرية صرف لا مكان لها ولا قبول في مجال الفلسفة. وكما هو الأمر في المثل السابق نجد أن صورة أبي تمام الشعرية لها من التأثير ما يفسر المعنى السيكولوجي الباطن للصورة الشعرية التقليدية. إن هذا التحليل "الكتابي" الواضح والتفسير للصورة الشعرية التقليدية التي يدعوها الآمدي "فلسفة حسنة" هو بالتحديد "المذهب الكلامي" على نحو ما حددناه بوصفه جوهر شعر البديع.

p. 84

وعلى الرغم من هذا الالتزام المتزمت بالمبادئ النقدية المحافظة، إلا أن الآمدي يبدو غير مدرك أن شعر أبي تمام هو أيضاً يرجع إلى القيم الفنية التي اعتنقها الشاعر وتمسك بها وطبقها، وليس نتاج العشوائية والتخبط في نظم الشعر. ومع أن الآمدي، من جهة، لا يدين من حيث المبدأ بعض التجديدات الأسلوبية للمحدثين، إلا أنه، من جهة أخرى، ينكرها ويعدها غلوًا عندما تصل إلى غايتها المنطقية. وهذا، مرة أخرى، يرجع إلى أنه كان يرى في الشعر المحدث تجديدات شتى لا علاقة بينها ولم يدرك أنه نتاج لإعادة تشكيل شاملة للتقليد الشعري. وهو، على سبيل المثال، يقرر:

^{٦٦} الآمدي، الموازنة ١: ٤٩٩.

... غير أن الشعراء المتأخرين قد اصطالحوا على أن جعلوا البين، والفراق، والنوى
كالأشخاص، وجعلوها الحائلة بينهم وبين من يَهْوُونَهُ، فهم يستعيرون الأفعال لها،
وربما حسنت الاستعارة لها، وربما قبحت، على حسب مواضعها في الإغراق
والاقتصاد.^{٣٣}

لكن عندما يستكشف الآمدي بعض أمثلة تشخيص البين، والرحيل، والقدر عند أبي
تمام يستشيط غضباً:
وقال أيضاً:

رَحَلَ الْعَزَاءُ مَعَ الرَّحِيلِ كَأَنَّمَا أَخَذَتْ عُهْدُهُمَا عَلَى مِيعَادِ
وَكَأَنَّ أَفْنِدَةَ النَّوَى مَصْدُوعَةٌ حَتَّى تَصَدَّعَ بِالْفِرَاقِ فُؤَادِي

و"أفئدة النوى مصدوعة" يشبه قوله:

وَكَمْ أَبْرَزْتَ مِنْكُمْ عَلَى قُبْحِ قَدِّهَا صُرُوفُ النَّوَى مِنْ مُرْهَفٍ حَسَنِ الْقَدِّ

وما أظن أحداً انتهى في الجهل، والعي، واللكنة، وضيق الحيلة في الاستعارة إلى أن
جعل لصروف النوى قدماً، وأفئدة مصدوعة - غير أبي تمام.^{٣٤}

ويبدو أن الآمدي لم يستوعب المدلول المجازي الكامل في أبيات الشاعر. ففي المثل الأول
فاتحه أن يظن إلى اللعب بكلمة "مصدوعة"، لأن الفعل "صدع" لا يعني
فقط "كسر" ولكنه يستخدم أيضاً مثل الفعل "قطع" في عبارة مثل "صدعت
الفلاة" أي قطعتها (أساس البلاغة، 'ص-د-ع'). وهكذا فإن الشطر الأول "كما لو
أن أفئدة النوى مقطوعة" ذو وجهين من خلال تورية "مصدوعة": الوجه الأول
هو "كان الأراضي البعيدة مقطوعة." أما الوجه الثاني، فإنه "كان قلوب المحبين
المتفرقين منكسرة." وهو المعنى الذي يوحي به الشطر الثاني عن طريق التجنيس
المزدوج "حتى تصدع بالفراق فؤادي." فهذا التجنيس يؤدي إذن وظيفتين شعريتين:

p. 85

^{٣٣} السابق ٢: ٣٥.

^{٣٤} الرواية في الآمدي "خدها" بدلاً من "قدما" التي وردت في الديوان، وهو ما يبدو تصحيحاً. انظر الآمدي،

الموازنة ٢: ٤٩، وديوان أبي تمام ٢: ١١٠.

^{٣٥} الآمدي، الموازنة ٢: ٤٩.

الأولى، أنه يسقط عواطف الشاعر الداخلية على المنظر الطبيعي الخارجي، وثانياً، أنه يعكس على المستوى اللغوي العلاقة السببية المباشرة بين الشطر الأول والثاني؛ بمعنى أن العلاقة اللغوية (التجنيس) يعكس ما هو، بالنسبة إلى الشاعر ومتلقيه، علاقة دلالية: فرحيل القبائل وفراق المحبين، والرحلة في الفلاة، هي السبب في انقطاع قلب الشاعر، حتى ليدل الأول على الآخر. لم يدرك الآمدي أننا لسنا هنا إزاء لعب فارغ بالألفاظ، ولا تشخيص اعتباطي للأشياء، وإنما نحن بصدد مقال شعري مكثف وعميق. ومرة أخرى يقوم بيت شاعر البديع بتفسير القدماء: فالفراق المادي للمحبين ليس في جوهره إلا الفراق السيكولوجي، كما أن إقفار المنازل الدارسة ليس سوى الفقر العاطفي الذي أصاب الأحباء الذين قطعوا الوصل. إن ما كان ضمنياً في شعر القدماء قد أصبح صريحاً في شعر المحدثين.

وهكذا في المثل الثاني يعمل الشاعر بمستوى عال من التعقيد الأدبي الذي لا يستطيع الآمدي أو لنقل لا يريد أن يسمو إليه. فالناقد تفوته عملية اللعب بكلمة "قَدَّ" من خلال التورية والتجنيس ومن ثم التداخل الناجم عن هذا اللعب بين المعاني الشعرية التي تعطي هذا البيت معناه. فعلى السطح نجد طباقاً بين القدر الشقيق الذي توصف به تقليدياً حسان النسيب وبين "القَدَّ" المهزول من أثر الرحيل الشاق الذي يبعد الشاعر/المحب عن هؤلاء الحسان. فالمقابلة ليست بين الجمال والهزال/القبح فحسب، لكن المقابلة، كما تعودنا عليها في شعر أبي تمام، بين "القَدَّ" الحرفي والمجازي. وعلى مستوى آخر كما نجد في شرح المرزوقي، يمكن أن يؤخذ الاسم "قَدَّ" بما هو مصدر للفعل "قَدَدَ" الذي يفيد مثله مثل الفعل "قطع" معنى "القطع" المادي ومعنى "العبور" (قطع الفلاة). وهكذا فإنه في السياق الشعري للرحيل القبلي، لا تشير كلمة "قَدَّ" إلى هيئة جسمانية مجازية للرحلة فحسب، وإنما إلى عبور البوادي وإلى ما يرتبط دائماً بالرحلة في الشعر، أي افتراق القبائل والأحباء، أي "قطع الوصل".^{١١٠}

^{١١٠} انظر شرح المرزوقي، ديوان أبي تمام ٢: ١١٠.

وفي مثل آخر، يقدم شاعر البديع إعادة صياغة بلاغية لصورة تقليدية صرف، أي الأطلال غير المأنوسة حتى يعدنا بتفسير لما قد يكون أشد الصور الشعرية العربية عاطفية وإثارة. أما الناقد فيقدم، غافلاً عن كل هذا، تفسيراً مخطئاً ومدهشاً إلى حد ما لمقطع شعري لأبي تمام ومن ثم يفضل عليه غنائية البحتري التقليدية:

وقال أبو تمام:

طَلَّ وَقَفْتُ^{٧٧} عَلَيْهِ أَسْأَلُهُ إِلَى أَنْ كَادَ يُصْبِحُ رَبُّعُهُ لِي مَسْجِداً
وَوَلَّلْتُ أَنْشِدُهُ وَأَنْشُدُ أَهْلَهُ وَالْحُزْنَ خِدْنِي نَاشِداً أَوْ مُنْشِداً
سَقِيّاً لِمَعْهَدِكَ الَّذِي لَوْ لَمْ يَكُنْ مَا كَانَ قَلْبِي لِلصَّبَابَةِ مَعْهَداً

قوله: "إلى أن كادَ يُصْبِحُ رَبُّعُهُ لِي مَسْجِداً" كأنه أراد أن يؤكد طول

وقوفه في الربع، كما يقف المصلي في المسجد، وربما أطلال الوقوف.

وقوله: "وَوَلَّلْتُ أَنْشِدُهُ" أي أعرفه أصحابي، وأقول: هذا هو الربع أو

الطلل، يقال: أنشدت الضالة بالألف: إذا عرفتها، ونشدتها: إذا طلبتها.

فقوله: "أَنْشُدُ أَهْلَهُ" أي أطلبهم كما يطلب الناشد ضالته. والحزن خدني، أي

صاحبي في الحاليين.

وهذه أبيات لا حلاوة لها، ولا طلاوة عليها. ولكن الحلو العذب — على هذا

الوزن — قول البحتري:

عَهْدِي بِرَبِّكَ لِلْغَوَانِي مَعْهَداً نَضَبَتْ بِشَاشَةِ أَنْسِبهَ فَقَائِداً
بَخَلْتُ جُفُونُ لَمْ تُعِرْكَ دُمُوعُهَا وَقَسَا فُؤَادُ لَمْ يَبْتَ بِكَ مُقْصَداً
مَا هَاجَ لِي نَوْحُ الْحَمَامِ وَمَا دَعَا مِنْ صَبُوتِي وَصَبَابَتِي إِذْ غَرَّداً^{٧٨}

فأولاً، لا يقصد أبو تمام بتشبيه الأطلال بالمسجد طول الوقوف هنا وهناك فقط،

وإنما يريد أن يشبه التجربة الشعرية بالتجربة الدينية (أو البعد الروحاني لكلتا هاتين

التجربتين)، وشوق الشاعر إلى المحبوبة بشوق العبد المؤمن لله. وهكذا نتقصى في إدراك

أبي تمام المعاني الضمنية للصور الشعرية القديمة البصيرة نفسها التي سمحت لشعراء

^{٧٧} رواية الديوان "عكفت"، انظر السابق ٢: ١٠١.

^{٧٨} الأمدي، الموازنة ١: ٥١٧-٥١٨.

الصوفية بإدراكها. وعلاوة على هذا، فإن أبا تمام عن طريق تقديم العنصر الديني يلفت انتباه قارئه إلى العلاقة بين "الوقوف" المنصوص عليه في شعيرة الحج و"الوقوف" أو "الاستيقاف" المألوف في التقليد الشعري. إن الآمدي يفسر تفسيراً صحيحاً الاستخدام المجازي لكل من "نشد" و"أنشد"، لكنه لا يذكر أو لا يلاحظ أن أساس هذه الاستعارة هو معنى الفقد واليأس. كذلك فإن صاحب أو الخدن التقليدي للشاعر/المحب يستبدل به في هذا البيت صاحب مجازي أي الحزن. وفوق كل شيء، بما أن "أنشد" تعني كذلك، أو ربما تعني أولاً في هذا السياق، إنشاد القصيدة، فإن هذا البيت يتطلب قراءة ترجع إلى القصيدة نفسها أي بوصفها مقالاً شعرياً ذا مرجعية شعرية (metapoetical)، فكما أن القصيدة تتحدث عن إنشادها، فإن الصورة الشعرية التقليدية للنسيب تعيد تمثيل نفسها.

أما البيت الثالث الذي لا يناقشه الآمدي، فهو مثير لأنه يلعب على كلمة "معهد" أي مكان اللقاء من ناحية، واللقاء من ناحية أخرى. فهي كلمة غنية من الناحية الاشتقاقية. ومن بين معانيها الثابتة والممكنة: "الموضع كنت عهدته أو عهدت هوى لك أو كنت تعهد به شيئاً" (لسان العرب 'ع-ه-د')؛ "وهو المنزل الذي إذا انتووا عنه رجعوا إليه" (أساس البلاغة 'ع-ه-د')؛ بالإضافة إلى أنه يمكن أن يكون المكان الذي تعاهد فيه المحبون على الوفاء والإخلاص واللقاء مرة أخرى. فمن خلال الجناس (وكذلك رد العجز على الصدر) في هذا البيت الثالث نرى الشاعر بدرجة عالية من البصيرة الشعرية يجمع عن طريق الجناس في "لمعهدك ... معهد" بين المعهد الحقيقي-مكان وصل المحبين وعهدهما والمعهد المجازي-قلب الشاعر/المحب حيث لا يزال يعمر بذكرات الحب والمحبة. فهذا الجناس يتضمن كذلك شيئاً من طباق: فالحب دائماً يعود إلى قلب المحب، لكن المحبوبة، مهما وعدت، لن تعود أبداً إلى المعهد/الموعد. ومرة أخرى، يقوم بيت أبي تمام بوظيفة تفسيرية، أي الكشف للمحدثين عن البعد الذاتي النفساني للأشياء المادية التي تظهر في شعر القدماء.

إن أحداً لا ينكر جمال غنائية البحتري الرقيقة، لكننا يجب أن نؤكد أن غنائية البحتري إعادة تعبير مشوبة بالحنين لمعاني القدماء أكثر منها إعادة صياغة لها، وبالمثل يبدو جناسه بين "عهدي" و"معهدا" وكأنه تورية بسيطة دون ذلك اللعب المعقد بين المعهد المكاني الحقيقي والمعهد العاطفي المجازي الذي ينجلي عنه بيت أبي تمام.

ختم

يظهر تحليل هذه الأقسام الأربعة من الموازنة أن نقد الآمدي يقوم على تطبيق لا يَفْتَرُ للمبادئ النقدية المحافظة أو حتى الرجعية (عمود الشعر). وعلى الرغم من أن الآمدي على وعي ببعض الفروق بين شعر القدماء وشعر المحدثين، إلا أنه لا يدرك أن هذه الفروق قد جاءت نتيجة حتمية للتطورات التاريخية والتغيرات الاجتماعية. إن الآمدي يرى أسلوب المحدثين، ولا سيما أسلوب أبي تمام، موسوماً بعيوب عشوائية شتى وشذوذ اعتباطي عن المألوف أو عن عمود الشعر. ويرجع الآمدي بعض هذه العيوب إلى الظروف التاريخية (مثل الجهل بالحياة البدوية)، وبعضها الآخر إلى الخصوصيات الشخصية (مثل الشغف بالجناس) دون الإدراك بأنها التعبير المنطقي والأدبي المتسق عن الإنجازات الثقافية والعقلية لعصر جديد. وقد تبين عدم كفاءة هذه القاعدة النقدية والمنهج المستنبط منها في تحليلنا لكل من الأقسام الأربعة في هذا الفصل. فالقسم الخاص بالسرقة يعاني من آثار عَيَبَيْنِ مُتَضَافِرَيْنِ: الأول، الافتقار إلى أي مفهوم للتطور التاريخي للتراث الشعري؛ أما العيب الثاني فهو العجز عن النظر إلى التشابهات الشعرية في إطار السياق الكلي للقصيدة، بله في إطار النتاج الشعري الكلي للشاعر. وهكذا فإن معرفة الآمدي الواسعة جعلته يقدم لنا قائمة من الأمثلة المنفصلة والمنعزلة لـ "السرقات" التي ليس لها، كما يعترف الآمدي نفسه في النهاية، سوى تأثير ضعيف، على تقويمه للشاعر. هذا وإن كانت معرفة الآمدي الأدبية الواسعة جديرة بأن تقوده إلى استكشاف من هم الشعراء القدماء الأكثر تأثيراً على أبي تمام، أو كيف استطاع هذا الشاعر أن يناور ويتلاعب بالمادة الشعرية الموروثة ويجدد فيها في الوقت نفسه.

وعلى المنوال نفسه فإن القسم الخاص بالأخطاء أكثر كشفاً عن جذب النقد المحافظ منه عن عيوب الشاعر المنقود. ذلك أن إنكار الناقد المبدئي للتجديد الشعري القائم على القياس والاشتقاق والتأويل يصل به إلى رفض نظام الفكر التحليلي الذي يكون الأساس والمبدأ الموحد لشعر أبي تمام التجديدي ولقصده التفسيري. وهكذا لا يرى الآمدي في أسلوب أبي تمام سوى انحرافات عشوائية. إن نظرة الآمدي الجزئية تحول بينه وبين قبول الشعر المحدث أو صياغة موقف نقدي متماسك ضده.

ويظهر القسم الخاص بالاستعارة النقص نفسه في موقف الناقد الذي رأيناه في الأقسام السابقة: فهو يعجز عن إدراك أن طراز الاستعارة المميز لشعر أبي تمام هو نتاج تطبيق متعمد ومتسق من قبل الشاعر لقيم أدبية تختلف عن قيمه هو المحافظة حتى لا يرى الآمدي في شعر أبي تمام سوى استعارات قبيحة وبعيدة ناتجة عن عدم قدرة الشاعر على التمييز بين الاستعارة الجيدة والاستعارة الرديئة.

أما القسم الأخير، وهو عن الموازنة نفسها بين أبي تمام والبحتري، فيزيد موقف الآمدي المحافظ وضوحاً من سوءه في ذوقه أو فهمه. إنه في النهاية لا يقدر إلا على التمييز بين التقليدي والمبتدع، حيث يعادل بينهما فيرى التقليدي جيداً والمبتدع رديئاً.

الفصل الرابع

وساطة الجرجاني

p. 90

توثق الأعمال الثلاثة التي ناقشناها حتى الآن، كتاب البديع لابن المعتز، وأخبار أبي تمام للصولي، والموازنة للآمدي، موقف المؤسسة النقدية ودفاعها عن عمود الشعر العربي في مواجهة التحدي الذي مثله شعراء البديع، وخصوصاً أبو تمام، بالخروج على هذا العمود. لقد أكمل الآمدي عملية التبرير والتجريد تلك التي بدأها ابن المعتز. ففي الموازنة يخفف الآمدي من حدة التهديد الذي طرحه شعر أبي تمام بحصر المناقشة النقدية في عدد محدود من الأبيات المفردة الموزعة على أبواب تعسفية: البديع، والسرقة، والأخطاء، وغيرها، والمفسرة غالباً بطريقة تعسفية كذلك. ولكن بمثل هذه المناهج النقدية المبنية على سياسة من قبيل "فرق تسد" عطلت قوة القصيدة بوصفها عملاً أدبياً متكاملًا كما أغفل الالتفات إلى التأثير الأدبي والأدبي-التاريخي لعمل الشاعر برمته. كذلك أهملت الجوانب الإبداعية في عمل الشاعر، بدلاً من طرحها للتحليل، بإدراجها تحت شعارات مشحونة بالسلب مثل "مصنوع" و "متكلف". وقد يختلف النقاد بعد اندراج الشاعر أو عمله ضمن المعيار الكلاسيكي بهذا الشكل، في بعض التفاصيل-أي تقييم أبيات معينة أو تفسيرها-لكن دون إعادة تقييم نقدي لعمل الشاعر مكتملاً، بل مجرد اتخاذ موقف معه أو ضده. وبالتالي، فإن محاولات إعادة تفسير الأبيات المفردة لم تكن إلا ردود فعل لتفسير النقاد السابقين إياها، وليست ردود فعل تلقائية للشعر نفسه. أما مفهوم الشعر بما هو إعادة صياغة للتقليد الشعري الكلاسيكي تساعد على شرح التراث الشعري القبلي الجاهلي للمسلمين المتحضرين العباسيين في القرن الثالث الهجري فلم يخطر على بال أولئك النقاد. ولو وردت هذه الفكرة في أذهانهم لأدركوا أن شاعراً يبادر إلى القيام بمثل هذا المشروع لتفسير شعر القدماء داخل شعره سوف ينتج، بالضرورة، شعراً واعياً بذاته وتحليلياً، أي "متكلفاً" و "مصنوعاً". [باستخدام مصطلحات أولئك النقاد].

في ضوء هذه التطورات، فإن لكتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني (ت ٣٩٢/١٠٠١) أهمية مزدوجة: أولاً، لأنه يستشهد بأبيات من شعر أبي تمام، مما يدل على قبوله ضمن المعيار الكلاسيكي؛ وثانياً، لأنه يُبيِّن لنا، بالتزامه لتصنيفات النقدية نفسها المكرَّسة في الأعمال النقدية المناقشة سلفاً، كيف أن المنهج النقدي الذي تطوَّر في النقد العربي استجابةً للتحدي الذي مثله شعر أبي تمام قد أصبح نموذجاً لمواجهة التحديات الجديدة للتقليد الشعري.

في القرن الرابع الهجري حلَّ الجدل الأدبي الرئيس حول المتنبي محلَّ الجدل حول أبي تمام والبحتري في القرن الثالث. وهكذا نجد في الوساطة للقاضي الجرجاني محاولات للدفاع عن مكانة المتنبي ضمن المعيار الكلاسيكي، تماماً كفعل الصولي تجاه أبي تمام. ولكي يقوم الجرجاني بهذا، لا يقترح إعادة تقييم للتقليد الشعري ولا يقترح أيَّ منهج جديد بل يبني مناقشته، بالرغم من أنه يقدم عدداً من الملاحظات النقدية البصيرة الجديدة والمهمة. بالموازاة مع أعمال النقاد الثلاثة التي عرضنا لها وكثيراً ما يعتمد على الشواهد الشعرية نفسها. وهو يفعل هذا من خلال جعل أبي تمام ومحدثين آخرين مثل أبي نواس مرجعية معيارية، في الوقت الذي يعطي فيه المتنبي دور الخصم الذي كان يقوم به أبو تمام من قبل.

هكذا يفتتح الجرجاني الوساطة، كما افتتح الصولي والآمدي الأخبار والموازنة، بعرض مواقف كل من الأنصار والخصوم:

وما زلتُ أرى أهل الأدب _..._ في أبي الطيب أحمد بن الحسين المتنبي فئتين:
(١) من مُنْطَب في تقريظه، منقطع إليه بجملته، منحط في هواه بلسانه وقلبه، يلتقي مناقبه إذا ذُكرت بالتعظيم، ويُشيع محاسنه إذا حُكِيت بالتفخيم، ويُعجَب ويعيد ويكرر، ويميل على من عابه بالزُراية والتقصير، ويتناول من ينقصه بالاستحقار والتجهيل؛ فإن عثر على بيت مختل النظام، أو نبه على لفظ ناقص عن التمام التزم من نُصرة خطئه، وتحسين زلله ما يُزيله عن موقف المعتذر، ويتجاوز به مقام المنتصر. (٢) وعائب يروم إزالته عن رُتبته، فلم يسلم له فضله،

ويحاول حطه عن منزلة بؤاه إياها أدبه؛ فهو يجتهد في إخفاء فضائله، وإظهار معايبه، وتتبع سقطاته، وإذاعة غفلاته.^١

ومن ثم يوضح القاضي الجرجاني، متبنيًا منهج الصولي، أن شعر القدماء نفسه ليس خالياً من الأخطاء:

ودونك هذه الدواوين الجاهلية والإسلامية فانظر هل تجد فيها قصيدة تسلم من بيت أو أكثر لا يمكن لعائب القذح فيه؛ إما في لفظه ونظمه، أو ترتيبه وتقسيمه، أو معناه، أو إعرابه؟ ولولا أن أهل الجاهلية جُدوا بالتقدم، واعتقد الناس فيهم أنهم القدوة، والأعلام والحجة، لوجدت كثيراً من أشعارهم معيبة مسترذلة، ومردودة منفية، لكن هذا الظن الجميل والاعتقاد الحسن ستر عليهم، ونفى الظنة عنهم، فذهبت الخواطر في الذب عنهم كل مذهب، وقامت في الاحتجاج لهم كل مقام.^٢

ينتهي الجرجاني إلى أن المحدثين لا يقلون عن القدماء ويحسم مناقشته بذكر حالة منتحلي/رواة الشعر القديم الذين نحلوا أشعارهم القدماء حتى ارتبك فيها اللغويون الكبار:

... أَحَلَّتْكَ عَلَى مَا قَالَتِ الْعُلَمَاءُ فِي حَمَادٍ وَخَلْفٍ وَابْنِ دَأْبٍ وَأَضْرَابِهِمْ، مِمَّنْ نَحَلَّ الْقَدَمَاءُ شَعْرَهُ فَاَنْدَمَجَ فِي أَثْنَاءِ شَعْرِهِمْ، وَغَلَبَ فِي أَضْعَافِهِ، وَصَعُبَ عَلَى أَهْلِ الْعَنَافَةِ إِفْرَادُهُ وَتَعَسَّرَ، مَعَ شِدَّةِ الصَّعُوبَةِ حَتَّى تَكْلَفَ فُلِّي الدَّوَاوِينَ وَاسْتَقْرَأَ الْقَصَائِدَ فَنُقِي مِنْهَا مَا لَعَلَّهُ أَمْتَنُ وَأَفْخَمُ، وَأَجْمَعَ لَوُجُوهِ الْجُودَةِ وَأَسْبَابِ الْإِخْتِيَارِ مِمَّا أَثْبَتَ وَقُبِلَ. وَهَؤُلَاءِ مُحَدِّثُونَ حَضَرِيُونَ، وَفِي الْعَصْرِ الَّذِي فَسَدَ فِيهِ اللِّسَانُ، وَاخْتَلَطَتِ اللَّغَةُ وَخُطِرَ الْإِجْتِهَادُ بِالشَّعْرِ، وَانْقَضَى مَنْ جَعَلَهُ الرِّوَاةُ سَاقَةَ الشَّعْرِ.^٣

ومع ذلك، على الرغم من هذا التكافؤ النظري بين القدماء والمحدثين، فثمة عوامل، شخصية أكانت أم تاريخية، أم لغوية وثقافية، تؤثر في قيمة الإنتاج الشعري:

وقد كان القوم يختلفون في ذلك، وتتباين فيه أحوالهم، فيرق شعر أحدهم، ويصلب شعر الآخر، ويسهل لفظ أحدهم، ويتوعر منطق غيره؛ وإنما ذلك بحسب اختلاف

^١ القاضي الجرجاني، الوساطة، ٣.

^٢ السابق، ٤.

^٣ السابق، ١٦-١٧.

الطبائع، وتركيب الخلق؛ فإن سلامة اللفظ تتبع سلامة الطبع، ودماثة الكلام بقدر دماثة الخلقة ... ومن شأن البداوة أن تُحدث بعض ذلك؛ ولأجله قال النبي ...: "مَنْ بَدَأَ جَفَاءً". ولذلك تجد شعر عديّ - وهو جاهلي - أسلس من شعر الفرزدق ورجز روبة وهما آهلان؛ للملازمة عديّ الحاضرة وإيطانه الريف، وبُعده عن جلالة البدو وجفاء الأعراب. ...

فلما ضرب الإسلام بجرانه، واتسعت ممالك العرب، وكثرت الحواضر، ونزعت البوادي إلى القرى، وفشا التأدب والتطرف اختار الناس من الكلام أليّنه وأسهله، وعمدوا إلى كل شيء ذي أسماء كثيرة اختاروا أحسنها سمعاً، وألطفها من القلب موقعاً؛ وإلى ما للعرب فيه لغات فاقترضوا على أسلسها وأشرفها. ... وتجاوزوا الحد في طلب التسهيل حتى تسمّحوا ببعض اللحن، وحتى خالطتهم الركافة والعُجْمة، وأعانهم على ذلك لين الحضارة وسهولة طباع الأخلاق، فانتقلت العادة، وتغير الرسم، وانتسخت هذه السنة، واحتدوا بشعرهم هذا المثال، وترقّقوا ما أمكن، وكسّوا معانيهم اللفظ ما سنح من الألفاظ، فصارت إذا قيسَت بذلك الكلام الأول يتبين فيها اللين، فيُظَنُّ ضعفاً. ... فإن رام أحدهم الإغراب والاقتداء بمن مضى من القدماء لم يتمكن من بعض ما يرومه إلا بأشدّ تكلف، وأتم تصنع؛ ومع التكلف المقت، وللنفس عن التصنع ثفرة، وفي مفارقة الطبع قلة الحلاوة وذهاب الرونق، وإخلاق الديباجة.

وربما كان ذلك سبباً لطمس المحاسن؛ كالذي نجده كثيراً في شعر أبي تمام، فإنه حاول من بين المحدثين الاقتداء بالأوائل في كثير من ألفاظه، فحصل منه على توعير اللفظ، فقبح في غير موضع من شعره، فقال:

فكأنما هي في السّماع جنابٌ وكأنما هي في القلوب كواكبٌ

فتعسف ما أمكن، وتغلغل في التصعب كيف قدر، ثم لم يرضَ بذلك حتى أضاف إليه طلب البديع، فتحمله من كل وجه، وتوصل إليه بكل سبب، ولم يرضَ بهاتين الخلتين حتى اجتلب المعاني الغامضة، وقصد الأغراض الخفية، فاحتمل فيها كل غث ثقل، وأرصد لها الأفكار بكل سبيل؛ فصار هذا الجنس من شعره إذا قرع السمع لم يصل إلى القلب إلا بعد إتعاب الفكر، وكذّ خاطر، والحمل على القريحة. ... ولست أقول هذا غضاً من أبي تمام، ولا تهجيناً لشعره، ولا عصبية

عليه لغيره. فكيف وأنا أدينُ بتفضيله وتقديمه، وأنتحلُّ موالأته وتعظيمه، وأراه
قِبلة أصحاب المعاني، وقُدوة أهل البديع!^١

لقد اقتبست هذه الفقرات على طولها لأنها تكشف لنا كيف أن الجرجاني، مثل سلفه
ابن قتيبة،^٢ ما إن قَدَّم ما يبدو أنه تصريح ثوري حول المساواة بين القدماء والمحدثين
حتى يبادر مباشرة إلى نقض هذا التصريح بدعوى أن الأحداث التاريخية قد أنتجت
تغيرات لغوية وثقافية، أدَّت بالتالي إلى تشويه اللغة وإلى منع الشاعر المحدث عن
إنجاز شعر في مستوى شعر القدماء.^٣ إن هذا الإصرار المحافظ على تشويه كلٍّ من اللغة
والثقافة (والأخلاق) يكشف عن إدراك للتاريخ الثقافي يتعارض مع أفكار الجاحظ عن
الحيوية العضوية للغة والثقافة (انظر أعلاه، الفصل الأول) وبالتالي، فعلى الرغم من أن
الجرجاني يبدأ بتحليل تاريخي شيق لتطور الشعر المحدث من الشعر الجاهلي، نراه
في النهاية يتردد إلى كل التصنيفات النمطية لدى النقاد السابقين. وكأنه لا يجد ضمن
الإطار التاريخي الثقافي الذي بناه شرحاً متماسكاً لإنتاج أبي تمام الشعري وتأثيره، بل
نجدته يتقهقر إلى العبارات غير المتماسكة لدى ابن المعتز والآمدي – “التكلف”،
و“التصنع”، و“البديع”، و“وصفاً لحماس أبي تمام المفرط في محاكاة القدماء. وبعد
وصفه للتأثيرات المؤذية والمضرة لهذه السمات على الشعر، يكشف الجرجاني، مثله
مثل الصولي، من ثم عن نقص أكبر في تماسك خطابه من خلال اعترافه بأهمية أبي
تمام الحاسمة في تطور الشعر المتأخر برمته.

لم يكن الجرجاني قادراً على أن يشرح لماذا لَمَّا يزل أبو تمام أكثر الشعراء تأثيراً
في العصر العباسي المحدث، وهو الشاعر الذي أثقل شعره بكثير من الصعوبات
والسمات “غير الشعرية”، ولم يكن الجرجاني راغباً في أن يتقبل نتائج تلك
الحقيقة – أي إن شعر أبي تمام المعقد، والسمج غالباً، وغير السائغ أحياناً كان انعكاساً

p. 95

^١ السابق، ١٧-٢٠.

^٢ ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ٦٣.

^٣ عن مفهوم الحضارة بأنها مفسدة بالضرورة وتأثير هذا المفهوم على الإدراك الأدبي انظر ملاحظات فون
جرونيباوم في نهاية مقالته “مفهوم السرقعة”. ٢٥٣.

أكثر صدقاً للجماليات والتوترات الأدبية لذلك لعصره واستجابة أكثر أصالة للتراث الفكري والثقافي العباسي من الغنائية الحنينية لكن غير المتأملة لدى بعض الشعراء المعاصرين لأبي تمام. وقد أدّى ذلك كله بالجرجاني إلى اللجوء إلى الثنائية الضدية التقليدية بين "المطبوع" و"المصنوع".^٧

إن سلوك الجرجاني في افتتاح المناقشة بملحوظة بصيرة ومبدعة واختزالها في النهاية إلى تصنيفات عقيمة مستمدة من النقاد السابقين يتضح كذلك في تناوله للبديع. وهو يبدأ هذا القسم من الوساطة بتمييز جوهري:

وقد كان يقع ذلك [أي استعمال البديع والاستعارة] في خلال قصائدها [أي قصائد العرب]، ويتفق لها في البيت بعد البيت على غير تعمد وقصد؛ فلما أفضى الشعر إلى المحدثين، ورأوا مواقع تلك الأبيات من الغرابة والحسن، وتميَّزها عن أخواتها في الرشاقة واللفظ، تكلّفوا الاحتذاء عليها فسمّوه البديع؛ فمن محسن ومسي، ومحمود ومذموم. ومقتصد ومفراط.^٨

وهكذا استخدم القدماء، طبقاً للجرجاني، الأنواع البلاغية بطريقة عفوية، ودون وعي؛ في حين أن المحدثين استخدموها بوعي وقصد. وكان لا بد لهذا التصور أن ينتهي بالجرجاني، وخصوصاً عندما نتذكر أفكاره عن التأثيرات التاريخية والثقافية على تطور اللغة والشعر، إلى استنتاج أن شعر البديع المحدث ليس مجرد تكاثر لأنواع بلاغية سابقة الوجود كما زعم ابن المعتز، وإنما هو عبارة عن استخدام مختلف اختلافاً جذرياً للأنواع البلاغية في شعر البديع عن الاستخدام العفوي وغير الواعي لهذه الأنواع في شعر القدماء. لقد كان الاختلاف اختلافاً في الجماليات الشعرية، وليس في مجرد كثرة

^٧ الجرجاني، الوساطة، ٢٠-٢١. من الواضح من ملاحظات الجرجاني على قصيدة للمتنبي أنه لا ينظر إلى "المطبوع" و"المصنوع" بوصفهما ضدين وصفيتين شاملتين على نحو تبادلي كما هو الأمر لدى أسلافه (الوساطة، ١٢١). [والمقصود هنا القصيدة الميمية في وصف الحمى التي قالها في مصر. ونص تعليق الجرجاني: "وهذه القصيدة كلها مختارة، لا يُعلم لأحدٍ في معناها مثلها. والأبيات التي وصف فيها الحمى أفراد، وقد اخترع أكثر معانيها، وسهل في ألفاظها، فجاءت مطبوعةً مصنوعة. وهذا القسم من الشعر هو المطيع المؤيس"] -

[المترجم]

^٨ المرجع السابق، ٣٤.

الاستخدام. ومع ذلك فبدلاً من أن يتحدّى الجرجاني النظرية المقبولة، سرعان ما ينحدر تناوله للموضوع إلى عرض آلي لأمثلة من الأنواع البلاغية المختارة اختياريًا اعتباطيًا. ومهما يكن من أمر، فثمة ملمح جدير بالملاحظة، وذلك هو تطبيق الجرجاني لمنطق أكثر صلابة في تحليل الأنواع نفسها، وهو ما أثمر فيما بعد التحليلات المنطقية المنتظمة للأشكال البلاغية لدى عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١/١٠٧٨) في أسرار البلاغة.

p. 96

يصل عدد أنواع البديع التي يتناولها القاضي الجرجاني إلى خمسة، مثله في ذلك مثل ابن المعتز من قبله:

(١) الاستعارة. يبدأ الجرجاني بشواهد شعرية جيدة من القدماء، ثم من المحدثين، ومن بين الأخيرين مسلم بن الوليد، وأبو تمام، والبحتري، وابن المعتز، وأبو نواس. ثم يذكر شواهد سلبية، ستة منها لأبي تمام وشاهد واحد من أبي نواس. وهكذا يتبع الجرجاني على نحو عام النظام الذي أسسه ابن المعتز في كتاب البديع.^٩

(٢) التجنيس. يميز الجرجاني بين ثلاثة أنماط من التجنيس: المطلق، والمستوفي، والناقص. وهو يمضي مرة أخرى على النظام المتبع من إعطاء شواهد شعرية من القدماء والمحدثين. ومع ذلك فهو لا يعطي هنا ولا في الأنواع التالية شواهد سلبية. ومما تجدر ملاحظته هنا أيضاً هو تمييزه بين التجنيس ومجرد التكرار،^{١٠} وهو ما تفتقد إليه الأعمال السابقة.

(٣) المطابقة. يتضح في هذا القسم الاتجاه التحليلي للجرجاني. وهو هنا يميز بين المطابقة بشكل عام والمطابقة بالنفي، وما ليس بالمطابقة، حيث لا يكون الطرفان ضدين بشكل دقيق.^{١١}

^٩ السابق، ٣٤-٣٩.

^{١٠} السابق، ٤٢-٤٤. انظر مناقشة التجنيس لدى ابن المعتز، أعلاه، الفصل الأول.

^{١١} تتضح حقيقة أن تبصرات الجرجاني النقدية والتحليلية أوضح من تبصرات الآمدي إلى حد ما في تعليقه على بيت لأبي تمام كان الآمدي قد اعتبره من أخطاء الشاعر:
ومن أغرب ألفاظه وألف ما وجد منه قول أبي تمام:

وهذه الأنواع الثلاثة هي التي عند ابن المعتز. ويُنحَى الجرجاني جانباً، كما فعل الآمدي، رد العجز على الصدر والمذهب الكلامي، ويضع مكانهما نوعين آخرين هما:

٤) التصحيف. وشواهد كلها، كما هو الأمر مع المطابقة، من المحدثين. ومن الواضح اختصاص هذا النوع بالمحدثين، بما أن الشعر الجاهلي لم يكن مدوناً قبل جمعه في القرن الثاني الهجري. فلا نستطيع أن نعتبر التصحيف نوعاً من أنواع البديع إلا بإنكار تعريف ابن المعتز للبديع—أي أن البديع ليس إلا التكثير في الأنواع البلاغية التي توجد بقلّة عند الشعراء القدماء. ومن ثم يمكن اعتبار التصحيف أحد أنواع البديع فحسب على حساب تعريف ابن المعتز لهذا المصطلح من حيث التضاد السطحي.^{١٢}

p. 97

٥) التقسيم.^{١٣} وكل الشواهد على هذا النوع من الشعراء القدماء.^{١٤} فالجرجاني إذن يعتمد في بناء مفهومه للبديع بشكل عام على ابن المعتز. وعلى الرغم من قيامه بقدر بعينه من الاختبار المنطقي في التقسيم الفرعي للأنواع المفردة من البديع فإن تناوله للمسألة ليس منتظماً. فالجرجاني يستشهد على النوعين الأولين، مثلما فعل ابن المعتز، بشواهد شعرية من القدماء والمحدثين على السواء، ومع ذلك فالأنواع الأخرى مُستَشْهَد عليها إما من خلال القدماء أو من خلال المحدثين. ناهيك عن أنه لا يعلّق على هذا تعليقاً تاريخياً أو غير تاريخي. ذلك أن تعليقاته من قبل على التطور التاريخي للشعر، بالإضافة إلى تعليقاته التمهيدية على البديع وإدراكه الواضح أن بعض الأنواع قد تكون أكثر قيمة أو مستخدمة أكثر من غيرها في بعض الحقب، تؤدي منطقياً إلى معارضة تعريف ابن المعتز للبديع. ومع ذلك، فإن الجرجاني لا يتيح

مَهَا الْوَحْشُ إِلَّا أَنْ هَاتَا أَوَانِسُ قَنَا الْخَطُّ إِلَّا أَنْ تَلَكَ نَوَابِلُ

فطابق بهاتا وتلك وأحدهما للحاضر، والآخر للغائب، فكانا نقيضين في المعنى، وبمنزلة الضدين.

(المرجع السابق، ٤٤-٤٥). انظر أعلاه، الفصل الثالث.

^{١٢} السابق، ٤٦.

^{١٣} فون جرونبيوم، وثيقة من القرن العاشر، ٣٣، هامش رقم ٢٥٦.

^{١٤} الجرجاني، الوساطة، ٤٦-٤٨.

لملاحظاته الجديدة الفرصة كي تتطور وتثمر، وإنما ينتهي مثلما انتهى ابن المعتز، معترفاً بأن اختياره لأنواع البديع اختيار اعتباطي وأن أنواعاً بلاغية أخرى يمكن أن تؤخذ في الحسبان بالمثل.^{١٥}

في مقدمة قسم 'الوساطة' نفسه، يهاجم الجرجاني منتقسي المتنبي ويصنّفهم تصنيفاً موازياً إلى حد كبير لتصنيف الصولي والآمدي خصوم أبي تمام. جعل الجرجاني أعداء المتنبي معسكرين: الأول لا يقبل أصحابه إلا الشعر القديم، أما الثاني فيقبل أصحابه الشعر المحدث إلا أنهم ينكرون شعر المتنبي بالذات. وبادئ بدء يتخلص الجرجاني من المجموعة الأولى. فهو يقلل من شأن قضية القدماء والمحدثين بوصفها غير مستحقة للمناقشة والبحث. فيقرر في البداية بطريقة لا تخلو من ظرف على نحو ما أن أصحاب المعسكر الأولى يدافعون في النهاية عن المتنبي ومؤيديه بأن يسلكوه ضمن طبقة المحدثين، مثل أبي نواس، وأبي تمام، ومسلم، وهم الشعراء المتهمون في شعرهم؛ وجعل المتنبي ضمن تلك الفئة هو ما يقاتل من أجله المدافعون عنه.^{١٦} وأخيراً يرفض الجرجاني المتعصبين للقدماء بأن يذكر عدة حكايات شائعة حتى ذلك الوقت عن خصوم ألداء للمحدثين مثل ابن الأعرابي والأصمعي اللذين أعجبا للوهلة الأولى ببعض الأبيات التي أنشدت أمامهما، لكنهما عندما اكتشفا أن من قال تلك الأبيات هم من الشعراء المحدثين أنكرا الشعر ووسماه بالتوليد والتكلف.^{١٧} وسرعان ما يوجه الجرجاني مناقشته إلى الجدل الأكثر استحقاتاً للنظر بين من يقبلون بمشروعية الشعر المحدث وإن اختلفوا في شعر المتنبي. وهنا تحديداً يضع الجرجاني الأساس للمعركة الأدبية بين القدماء والمحدثين مستنداً إلى السلطة المعيارية التي كان الشعراء المحدثون قد حازوها في الدوائر النقدية للقرن الرابع الهجري:

وليس الحكم بين القدماء والمولدين من التوسط بين المحدث والمحدث بسبيل؛ كما لا نسب بينه وبين تفضيل قديم على قديم. وإنما يستعيب لك هذه المخاطبة من

p. 98

^{١٥} السابق، ٤٨.

^{١٦} السابق، ٤٩-٥٠.

^{١٧} السابق، ٥٠-٥١.

وافقك على فضل أبي تمام وحزبه، وسلّم محل مسلم ومن بعده، فتجعل هؤلاء
شهودك وحججك، وتقيم شعرهم حكماً بينه وبينك؛ فإنك لا تدّعي لأبي الطيب
طريقة بشار وأبي نواس، ولا منهاج أشجع والخريمي. ولو ادّعيته فإنما كنت
تخادع نفسك، أو تُباهت عقلك، وإنما أنت أحد رجلين: إما أن تدّعي له الصنعة
المحضة فتُلحِقه بأبي تمام وتجعله من حزبه، أو تدّعي له فيه شركاً وفي الطبع
حظاً، فإن ملت به نحو الصنعة فضل ميل صيرته في جنبه مسلم، وإن وفرت
قسطه من الطبع عدلت به قليلاً نحو البحتري.^{١٨}

ولما كانت الأسس الأدبية لهذا الجدل قد نقلها الجرجاني من القدماء إلى
المحدثين، فقد راح يبني هجومه لصالح المتنبي على غرار دفاع الصولي عن أبي تمام.
فمثلاً قال الصولي إن أخطاء أبي تمام قد أفردت للمؤاخذه، في حين أن أخطاء الآخرين
قد غُضُّ النظر عنها، يزعم الجرجاني أن المتنبي ليس إلا واحداً من جملة الشعراء،
فكيف يُخصُّ بالظلم دونهم.^{١٩} وهكذا يستبدل الجرجاني بعرض الصولي لأخطاء القدماء
عرضاً موازياً لأخطاء المحدثين “المقبولين معيارياً”.^{٢٠} والجرجاني يفعل ذلك بأن يقدم
قسمين عن صفة الشعر غير المتكافئ عند أبي نواس وأبي تمام، معطياً في البداية أمثلة
من أبيات ممتازة ثم من أبيات منتقدة. يبدأ الجرجاني على النحو التالي:

ولو تأملت شعر أبي نواس حق التأمل، ثم وازنت بين انحطاطه وارتفاعه، وعددت
منفيه ومختاره، لعظمت من قدر صاحبنا ما صغرت، ولأكبرت من شأنه ما
استحققت، ولعلمت أنك لا ترى لقديم ولا محدث شعراً أعمّ اختلافاً. وأقبح تفاوتاً،
وأبين اضطراباً، وأكثر سفسفةً، وأشد سقوفاً من شعره هذا. وهو الشيخ المقدم والإمام
المفضل الذي شهد له خلف وأبو عبيدة والأصمعي...^{٢١}

إن موضوع (تيممة) theme تفاوت شعر المحدثين، وخصوصاً شعر أبي تمام،
ترد عند كل أولئك النقاد. وبالنسبة إلى الجرجاني، فهو لا يؤكد التفاوت في قيمة شعر
أبي تمام فحسب بل في قدرته على قول الشعر في مختلف أساليبه، بدءاً من الأسلوب

^{١٨} السابق، ٤٩-٥٠.

^{١٩} السابق، ٤٩-٥٠.

^{٢٠} السابق، ٥٥.

الحضري الشديد التأنيق والصقل إلى الأسلوب البدوي الصحراوي.^{٢١} والجرجاني الناقد، مع ذلك، لا يحاول أن يوفق بين هذه الاختلافات ولا يحاول كذلك أن يصوغ نظرية، تقدم شرحاً متماسكاً لهذه الظاهرة.

وثمة ملمح آخر جدير بالملاحظة في هذا القسم، على نحو ما لاحظ الريدائي في سياق الكلام عن البديع،^{٢٢} أن الجرجاني لا يختار شواهد شعرية جديدة من عمل أبي تمام، وإنما هو يعتمد على آراء النقاد السابقين عليه. وفي الحالتين التاليتين، على سبيل المثال، يعيد الجرجاني اختيار الأبيات نفسها والرأي فيها نفسه مما نجده عند الآمدي:

ورحبَ صدرٍ لو أن الأرض واسعة كوسعِهِ لم يضقَ عن أهله بلدُ

وهذا المعنى فاسد؛ لأنه جعل البلادَ إنما تضيق بأهلها لضيق الأرض، وأنها لو اتسعت اتساع صدره لم تضيق البلاد. ونحن نعلم أن البلاد لم تخطط في الأصل على قدر سعة الأرض وضيقها، وأن الأرض تتسع لبلاد كثيرة....^{٢٣}

p. 100

يَبْدُ عن الجرجاني هنا، مثله مثل سلفه الآمدي، المغزى الاستعاري لاستخدام الشاعر العبارات العربية المتداولة. فعبارة "رحب الصدر" تعني في العربية الاتساع في الخلق، أي الحلم والصبر، وتلحق بها عبارات مثل "رحب الذراع"، أي واسع القوة، كما تعني السخاء. كذلك تمتد هذه العبارات المجازية إلى البلد الرحب، أي الذي يرحب بزائريه (انظر تاج العروس، ولسان العرب "رحب" في حين أن فعل "ضايق/يضيق" يعني، الوجود في ضيق من الأمر، "ومن المجاز: وقع في مضيق من أمره ومضايق، وهو من أمره في ضيق، وضائق عليه الحيلة. وإذا تضايق عليك أمر فانتظر سعة، ولا يسعني أمر ويضيق عنك، وقد ضاق علي صدره، وله نفس ضيقة، وأصابته ضيقة: فقر." (انظر أساس البلاغة للزمخشري، "ض-ي-ق"). وفي ضوء هذا التعبيرات الإصطلاحية، فإن المعنى الحقيقي للبيت يصبح واضحاً: فالممدوح كريم إلى حد أنه، إذا كانت الأرض

^{٢١} السابق، ٦٥-٦٧.

^{٢٢} الريدائي، الحركة النقدية، ٢٨٥.

^{٢٣} الجرجاني، الوساطة، ٧٧.

في مثل سعة يده، لم تكن ثمة أرض فقيرة. أما مناقشة المثل الثاني من شعر أبي تمام فتعود كذلك إلى الأمدي:

حَلَّتْ محلَّ البكر من مُعْطَى وقد زُفَّت من المعطي زفافَ الأيم

فجعل الأيم مقابل البكر في التقسيم، والأيم قد تكون بكراً؛ وإنما هي التي لا زوج لها، يقال: آمت المرأة تقيم أئمة. وكذلك الرجل إذا ماتت امرأته؛ وإنما لأهل اللغة قولان: أحدهما أن المرأة قد تكون أئماً إذا لم يكن لها زوج؛ وإن لم تكن نكحت قط. والثاني أنها لا تكون أئماً إلا وقد نكحت، ثم حلت بموت أو طلاق؛ بكراً كانت أو غير بكر، بنى عليها الزوج أو لم يبن.^{٢٩}

إن استمرار مثل هذا التزمّت اللغوي عبر أجيال من النقاد ينتهي إلى استعراض الناقد لمعرفته الواسعة على حساب المقصد الأدبي للشاعر. لأن أبا تمام هنا يصف من ناحية علاقة القصيدة بالمدوح، الذي تصل القصيدة إليه كما تصل العروس البكر إلى منزل زوجها، ومن ناحية أخرى، يصف علاقة القصيدة بالشاعر، الذي قد ألفها كما لو كان زوجها الأول، حتى لكأن موكب زفافها إلى المدوح هو موكب امرأة مطلقة أو أرملة. واستخدام "الأيم" بهذا المعنى استخدام شائع، وبالتالي قد يكون هو المعنى الأصلي للكلمة.^{٣٠} وإضافة إلى هذا، فلعل مطابقة الشاعر بين "بكر" و"أيم"، من وجهة نظر الاشتقاق الأكبر، تكون صحيحة، بما أن تشابه "الأيم" مع كلمتي "اليتيم" و"المأتم" يدل على أن المعنى الأصلي للكلمة مرتبط بالفقدان؛ وهكذا فمعنى "العزوبية" معنى ثانوي ناتج منطقياً من المعنى الأول. أما السؤال عن الأرملة أو المطلقة بكراً أو غير بكر، فهذا سؤال شرعي وليس سؤالاً أدبياً.

p. 101

^{٢٩} السابق، ٧٩.

^{٣٠} انظر اللسان، (أيم).

^{٣١} انظر الجملة المشهورة من لامية العرب للشنفرى: "فَأَيْمْتُ نِسْواناً وَأَيْمْتُ إِدَّةً." [أي: جعلت النساء

أيامى، جمع أيم

كسيد، وهي التي لا زوج لها. وأيمنت إدة، أي: جعلت الأولاد أيتاماً. يريد أنه قتل أزواج النساء وآباء الأولاد.

إدة، بكسر الهمزة أصله ولدة، جمع وليد، وهو الصبي-المتروك.

فيها. انتهى.

وقد يبدو أن هذه الأمثلة تشير إلى أن تَغْيِيرَ مكانة أبي تمام من مناضل من أجل أن يحظى بقبول النقاد إلى سلطة معيارية لم يتطلب بالضرورة تغييراً مصاحباً في الرأي النقدي سواء بالنسبة إلى عمله في مجموعه أو في أبيات مفردة. وفي مكان آخر، يقوم الجرجاني بتنقيح ملاحظات سلفه الآمدي بدلاً من اختيار أمثلة جديدة وتقييمها، على نحو ما نرى في تناوله لعبارة أبي تمام "رقيق حواشي الحلم"، وهو ما سبق أن لاحظناه في الفصل الثاني أعلاه. وهكذا كان ذلك النقد اللاحق لأبي تمام عند الجرجاني مؤسساً على هذه الذخيرة المعيارية للمادة الشعرية والنقدية، بدلاً من العودة إلى ديوان الشاعر وإعادة تقييمه.

إن تأثير الآمدي على الجرجاني واضح كذلك في تناول الأخير لموضوع السرقات. والمتنبّي، مثله مثل سلفه أبي تمام، كان متهماً بالإفراط في التجديد والإسراف في السرقة، وخصوصاً من أبي تمام. ولكي يقابل الجرجاني اتهامات خصوم المتنبّي، يطرح خطاباً نقدياً متبصراً، يحاول فيه أن يحلّل تحت عنوان السرقات الشعرية الطرق المختلفة التي يمكن لشاعر أن يستغل بها شعر أسلافه:

... وهذا باب لا ينهض به إلا الناقد البصير، والعالم المبرّز. وليس كل من تعرّض له أدركه، ولا كل من أدركه استوفاه واستكمّله. ولست تعدّ من جهابذة الكلام، ونُقّاد الشعر، حتى تميّز بين أصنافه وأقسامه، وتحيط علماً برُتبته ومنازله، فتفصل بين السرق والغصب، وبين الإغارة والاختلاس، وتعرف الإلمام من الملاحظة، وتفرّق بين المشترك الذي لا يجوز ادّعاء السرق فيه، والمبتذل الذي ليس أحدٌ أولى به، وبين المختصّ الذي حازه المبتدئ فملكه، وأحياء السابق فاقتطعه، فصار المعتدي مُختلساً سارقاً، والمشارك له محتدياً تابعاً، وتعرف اللفظ الذي يجوز أن يقال فيه: أخذ ونقل، والكلمة التي يصح أن يقال فيها: هي لفلان دون فلان.^{٣٧}

وهكذا يشرع الجرجاني في عرض تعقد المشكلة. فهو يبدأ بالتمييز الذي أقامه الآمدي بين الألفاظ والمعاني "العامة المشتركة"، وذلك الذي يمكن نسبته إلى الشاعر لتحسينه إياه أو زيادته فيه؛ أي:

p. 102

^{٣٧} الجرجاني، الوساطة، ١٨٣.

بين المشترك الذي لا يجوز ادعاء السرقة فيه، والمبتذل الذي ليس أحد أولى به، وبين المختص الذي حازه المبتدئ فملكه، وأحياء السابق فاقتطعه، فصار المعتدي مُختلساً سارقاً، والمشارك له محتزياً تابعاً، و... اللفظ الذي يجوز أن يقال فيه: أخذ ونقل، والكلمة التي يصح أن يقال فيها: هي لفلان دون فلان.^{٢٨}

وبعد هذا التمييز الأول، يتجاوز الجرجاني المفهوم المحدود للسرقة لدى الآمدي لكي يقدم لنا فروقاً متعددة أبعد، منبهاً قارئه إلى ضرورة عدم قصر السرقة:

على ما ظهر ودعا إلى نفسه دون ما كمن، ونضح عن صاحبه؛ وألا يكون همك في تتبع الأبيات المتشابهة، والمعاني المتناسخة طلب الألفاظ والظواهر دون الأغراض والمقاصد.^{٢٩}

ثم يناقش الجرجاني الحيل المتعددة التي يلجأ إليها الشعراء كي يخفوا سرقاتهم: وحتى لا يغرك من البيتين المتشابهين أن يكون أحدهما نسيباً، والآخر مديحاً، وأن يكون هذا هجاءً، وذاك افتخاراً، فإن الشاعر الحاذق إذا علق المعنى المختلس عدل به عن نوعه وصنّفه وعن وزنه ونظمه. وعن رويّه وقافيته، فإذا مرّ بالغبيّ الغُفل وجدهما أجنبين متباعدين، وإذا تأمنهما القطن الذكي عرف قرابة ما بينهما، والوصلة التي تجمعهما.^{٣٠}

يظهر لنا من هذه الملاحظات أن الناقد ليس لديه مفهوم واضح للتأثير الشعري، بمعنى أن يُلهم شاعرٌ ما من قبل عمل شاعر آخر—سواء قصائد كاملة أو ديوان بكامله—، بل إن الشاعر مثله مثل الناقد ينظر إلى بيت لشاعر آخر، ثم يلجأ إلى حيل متعددة لإخفاء سرقة. وهكذا يقرر الجرجاني في ملاحظاته الختامية لمناقشته النظرية حول موضوع السرقة:

والسرقة... داءٌ قديم، وعيبٌ عتيق، وما زال الشاعر يستعينُ بخاطر الآخر، ويستمدُّ من قريحته، ويعتمدُ على معناه ولفظه... ومتى أنصفتَ علمت أن أهل عصرنا، ثم العصر الذي بعدنا أقربُ فيه إلى المَعذرة، وأبعد من المذمة، لأن من تقدّمنا قد استغرق المعاني وسبق إليها، وأتى على معظمها؛ وإنما يحصل على بقايا: إما أن تكون تُركت رغبةً عنها، واستهانةً بها، أو لبعْدِ مطلبها، واعتياص مرامها، وتعذر الوصول إليها؛

^{٢٨} السابق، ١٨٣.

^{٢٩} السابق، ٢٠١.

^{٣٠} السابق، ٢٠٤.

ومتى أجهد أحدنا نفسه، وأعمل فكره، وأتعب خاطره وذهنه في تحصيل معنى يظنه غريباً مبتدعاً، ونظم بيت يحسبه فرداً مخترعاً، ثم تصفح عنه الدواوين لم يخطئه أن يجده بعينه، أو يجد له مثلاً يغض من حسنه؛ ولهذا السبب أحظر على نفسي، ولا أرى لغيري بت الحكم على شاعر بالسرقة. ... وإنما أقول: قال فلان كذا وقد سبقه إليه فلان فقال كذا، فأغتنم به فضيلة الصدق، وأسلم من اقتحام التهور.^{٣١}

إن ما حدث في الواقع هو أن مصطلح 'السرقة' قد امتد ليشمل مجالاً كاملاً من الطرق التي يستغل عن طريقها الشاعر عمل أسلافه من الشعراء، ومعظم هذه الطرق أبعد ما تكون من السرقة. وفوق ذلك، يعترف الناقد بضرورة بعض أشكال السرقة، أو حتى بالضرورة المنطقية لها، بين الأجيال المتأخرة وخصوصاً في تقليد شعري، يتطلب الالتزام الدقيق بالشكل والمعاني والمعجم أي بعمود الشعر. إن هذه الملاحظات الختامية للجرجاني، إذا ضممناها إلى التفريق بين الأنماط المختلفة للسرقة، بدءاً من تلك التي يلام عليها الشاعر إلى تلك التي تحمد له، تكشف عن قلق يساوره حول استخدام مصطلح السرقة المعيب لشرح العلاقات الأدبية المعقدة بين الشاعر والسابقين عليه. وعلى الرغم من أن مناقشة الجرجاني تكوّن خطوة نقدية لا بأس بها وأكثر تقدماً من معالجة الأمدي للموضوع، إلا أنه فيما يبدو يرغب في تجنب المسألة. وفي النهاية فإن الجرجاني، أيضاً، غير قادر على صياغة نظرية في التأثير الشعري، ناهيك عن محاولة مثل هذه الصياغة، بحيث تنسخ مفهوم السرقة-هذا المفهوم الذي يعترف بعدم كفايته وفرط امتداده.

وإن نَتَحَوَّلَ إلى معالجة الجرجاني لسرقات المتنبي بذاته، نجد أن تبصراته الجديدة يخنقها مرة أخرى التزامه بالتصنيفات والمناهج النقدية التي ورثها ممن سبقه. فبالرغم من أنه وضع مسألة السرقة نفسها موضع الشك بوصفها موضوعاً نقدياً، إلا أنه يكرس حوالي مائتي صفحة، وهو ما يمثل تقريباً نصف كتابه، لأمثلة عن السرقة في شعر المتنبي. ويعلق الجرجاني في بعض الحالات باختصار على طبيعة-السرقة/الاستعارة التي امتد بها المتنبي وحسن أصلها أو قصر في ذلك، والتي أخذ فيها

p. 104

^{٣١} السابق، ٢١٤-٢١٥.

اللفظ دون المعنى أو المعنى دون اللفظ - لكن في أغلب الحالات لا تخرج الأمثلة عن بيت أو أكثر لشعراء مبكرين بجوار بيت من أبيات المتنبي.

إن عجز الجرجاني في وضع كل هذه المعلومات على نحو منظم في تحليل متماسك للتأثيرات الشعرية الرئيسة على عمل المتنبي لأمر مُخَيِّب للآمال في ضوء وعيه بمصادر التأثير تلك. لقد أعلن في مرحلة مبكرة من الوساطة "وأنا أرى لك إذا كنت متوخياً للعدل، مؤثراً للإنصاف أن تقسّم شعره؛ فتجعله في الصدر الأول تابعاً لأبي تمام، وفيما بعده واسطة بينه وبين مسلم."^{٣٢}

لقد كان لدى الجرجاني البصيرة النقدية الكافية لاختراق الصيغ النقدية التقليدية وإنجاز رؤية جديدة للشعر المحدث. إلا أنه، على الرغم من وعيه بما يشوب النظرية أو المنهج النقدي التقليدي من ضعف وتناقضات، اتخذته إطاراً لعمله النقدي، محاولاً أن يعدّل التفاصيل بدلاً من أن يدمرها ويقوم ببناء على أنقاضها جديداً على أساس أكثر ثباتاً.

^{٣٢} السابق، ٥٠. وانظر مرة أخرى هاينركس، "النظرية الأدبية"، ٥٢-٦٨.

خاتمة الجزء الأول

p. 105

إن تحليل تطور الفكر النقدي العربي الكلاسيكي حول ظاهرة شعر البديع-من ملاحظات الجاحظ المتبصرة وإن كانت غير منتظمة إلى محاولة ابن المعتز تعريف الظاهرة وتنظيمها، إلى أعمال تالية عن أبي تمام للصولي والآمدي، وأخيراً نقل القاضي الجرجاني الجهاز النقدي الذي نشأ في مقابل التحدي الشعري الذي مثله أبو تمام إلى التحدي الجديد الذي مثله المتنبي-يكشف في النهاية عن تناقض جوهري في هذا الفكر: فقد جعل من الشعر القديم معياراً على الشعراء "المحدثين" الاقتداء به، وفي الوقت نفسه زعم أن العوامل الثقافية-التاريخية حالت دون المحدثين والاقتداء بذلك الشعر. ومن ثم ضاعف النقاد من هذا التناقض بإعلانهم أن من قلد الشعر القديم هو أقل إبداعاً في الفن الشعري. وهكذا فمهما أبدع المحدثون من شعر فهو غير "شعري" (أي خارج على "عمود الشعر") وتقاليد القدماء؛ ومهما قلدوا شعر القدماء في شعرهم، فهو ليس إبداعاً.

أود أن أختم هذا الجزء باقتراح أن النقاد العرب القدماء، على الرغم من إدراكهم هذا التناقض إلى حد ما، فإنهم لم يقفوا على المحور التاريخي-الثقافي الذي دارت حوله كل قضاياهم النقدية. وهذا المحور، على ما أعتقد، كان الانتقال من تقليد شعري شفوي الطابع إلى تقليد شعري كتابي الطابع. وعلى الرغم من أن عواقب هذا الانتقال لا تزال في حاجة إلى درس مستفيض في التاريخ الأدبي والثقافي العربي، فإن التغير الجذري في وظيفة الشعر ذو أهمية أساسية بالنسبة إلى الموضوع المناقش هنا. فكما كان يعرف النقاد العرب القدماء حق المعرفة كانت وظيفة الشعر في التقليد الشفوي الجاهلي هي حفظ المعلومات لأنه من البديهي في الثقافة الشفوية أن ما يُنسى لا يُسترجع أبداً. وكل هذه العناصر التي عادة ما نناقشها بوصفها الجوانب "الشكلية" للشعر تكشف عن وظيفة تعزيز الذاكرة: القافية والوزن ونظام ترتيب المعاني والموضوعات وبنيتها وما ندعوه وسائل "بلاغية": الاستعارة والتجنيس والطباق ورد العجز على الصدر، إلخ. وبالنسبة إلى هذه الأنواع الأخيرة، أعتقد أن الاستعارة مسألة أساسية لأن وظيفتها في الشعر الشفوي هي تشفير المفاهيم المجردة في صور ملموسة

حسية، ومن ثم تكون قابلة للتذكر، وفي عبارة أخرى، إن الاستعارة تغيّر الأفكار إلى صور مرئية “منقوشة.” ”ومما هو جوهري بالنسبة إلى فهمنا لشعر المحدثين بشكل عام، ولشعراء البديع بشكل خاص، هو إدراك أن كل العناصر المعززة للتذكر قد أصبحت، مع تأسيس الكتابة في المجتمع العربي، عاطلة لا حاجة إليها مقارنة بهذه الوظيفة القديمة في الشعر الشفهي. وبالتالي، فالشعر نفسه -بقدر ما هو معرّف بمجموع تلك الصفات المعززة للتذكر- كان يمكن أن يصبح عاطلاً لا حاجة إليه، لو لم تُعَيَّن لتلك العناصر الشعرية/المعززة للتذكر وظائف جديدة. وهذه الوظائف الجديدة تأسست في وظيفتين: الأولى: طقوسية، ذلك أن الحفاظ على ما قد أصبح شكلاً أدبياً عتيقاً وصيانتته (نظراً إلى أن النثر هو الشكل “الكتابي” بلا منازع) يعد تعبيراً عن الهوية الثقافية، و”ضمان ولاء” للعروبة؛ والثانية: تفسيرية، ذلك أن شعر البديع في الحقبة العباسية كان في الحقيقة “شعراً على الشعر” “metapoetry”، كانت وظيفته أن يفسر التقليد الشفوي القديم في الجاهلية للمثقفين المتحضرين في عصر الدولة العباسية. وهكذا فإن شعر البديع يتطلب، من ناحية، القراءة عن طريق التأويل وهو ما اعترف به النقاد القدماء، وهو، من ناحية أخرى، ليس إلا بمثابة التأويل لأشعار القدماء. وعلاوة على هذا، فإن شعر البديع، من قبيل شعر أبي تمام، يمكن رؤيته بوصفه إعادة توظيف للوسائل البلاغية التي عطلت عن وظيفتها الأصلية -أي تعزيز التذكر- حتى تؤدي دوراً جديداً في التعبير عن المفاهيم التجريدية والتلاعب بها، وذلك إذا أخذنا في الحسبان أن المفاهيم المجردة لم تعد في حاجة [ملحة] إلى أن التعبير عنها من خلال الاستعارة كي يُحافظ عليها (بل تُنسخُ كتابةً فحسب). فكأن المذهب الكلامي، مرة أخرى، هو القوة المحركة وراء عملية إعادة التوظيف هذه. أما الوسائل البلاغية الأخرى -من استعارة وجناس ومطابقة إلخ- فهي بمثابة الأدوات المعاد توظيفها.

في الجزء الثاني التالي، أقترح تجاوز مناقشة الأبيات المفردة كي أعرض تحويل أبي تمام البنية الكلية للقصيدة من وعاء طقوسي للتقليد الشعري الجاهلي إلى أداة تفسيرية لإحياء ذلك التقليد حتى يصبح وسيلة لتفسير الأحداث المعاصرة.

الجزء الثاني

شاعر المديح في بلاط الخلفاء

يسعى هذا الجزء إلى تحليل خمس قصائد من المدائح الأساسية لأبي تمام في بلاط الخلافة، قيلت كل منها في حادثة معاصرة لها من حملة عسكرية و/أو عمل سياسي حاسم: فالقصيدة رقم ١٣٣، مدح للخليفة المأمون بمناسبة حملته ضد البيزنطيين في سنة ٢١٥ للهجرة؛ ورقم ٦٨، مدح لقائد الجيش العباسي أبي سعيد الثغري بمناسبة غزوته للبيزنطيين، بين ٢١٦ و ٢٢٠ للهجرة تقريباً؛ ورقم ١٣٠، قصيدة مدح للخليفة المعتصم عقب تمرد بابك الخرمي وأسرته ثم إعدامه؛ ورقم ٣، قصيدة أبي تمام الشهيرة في مدح المعتصم احتفالاً بغزوه مدينة عمورية البيزنطية في ٢٢٣ للهجرة؛ وأخيراً، رقم ٧٢، قصيدة مدح للمعتصم بمناسبة إحراق قائده الشهير المتهم بالخيانة، الأفشين، في سنة ٢٢٦.

تسير التحليلات هنا على أساس ما أرى أنه وظائف طقوسية عدة للقصيدة البلاطية العباسية: أولاً، إثبات شرعية الهيمنة العباسية من خلال إدماج التقليدين الشعريين الجاهلي والإسلامي؛ ثانياً، تفسير التراث الشعري القبلي الوثني (وأحياناً القرآني كذلك) أو فك شفرته أمام أصحابه المسلمين؛ وثالثاً، إعادة استيعاب الطقوس المجددة في الشعر الجاهلي في التقليد الأكبر لطقوس الشرق الأدنى وأساطيره، وذلك من خلال تحليل البنية العميقة للقصيدة العربية الكلاسيكية القائمة على مبدأ التضحية.

أما مدخلي هذا فيقوم على عدد من الجهود النقدية المعاصرة.^١ وأقربها إلى عملي، من ناحية، إصرار أندراس حموري وم. م. بدوي على الدور الدلالي والبنوي للأنواع البلاغية التي كانت قد رفضت سابقاً بزعم أنها زينة فارغة،^٢ ومن ناحية

^١ لا تعد دراسة الرباعي عن الصورة الشعرية عند أبي تمام ذات صلة أساسية هنا، بما أنها تتعامل أساساً مع تصنيف الصور طبقاً لموضوعها، وليس على أساس الدور الذي تقوم به كل صورة منفردة داخل القصيدة. انظر عبد القادر الرباعي، الصورة الفنية في شعر أبي تمام (إربد، الأردن: جامعة اليرموك، ١٩٨٠).

^٢ أندراس حموري، "ملاحظات حول الجنس في أسلوب أبي تمام"،

Andras Hamori, "Notes on Paranomasia in Abū Tammām's Style," *Journal of Semitic Studies* 12 (1967): 83-90 and Andras Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974); M. M. Badawi, "The

أخرى، الدراسة النقدية الموجزة لستيفن شبيرل عن "الملكية الإسلامية وقصيدة المدح العربية"،^٢ التي يحدّد فيها، بالإضافة إلى العناصر العربية الجاشلية والإسلامية في قصيدة المدح البلاطية، العنصر الأسطوري للقوة الإحيائية والدور الخلاصي الطقوسي المنسوب إلى الملوكية المقدسة في الشرق الأدنى القديم. وما اقترحته في تحليل قصائد المدح لدى أبي تمام في بلاط الخلافة الإسلامية هو أن القصيدة ليس مجرد "طقس" من حيث الوظيفة والتيمات فحسب، بل من حيث البنية كذلك. وهذا يعني، على نحو ما قدّمت في سلسلة من المقالات عن الشعر الجاهلي،^٣ أن النمط الثلاثي (نسيب-رحيل-مديح/فخر) للقصيدة العربية الكلاسيكية هو تعبير أدبي عن بنية ثلاثية لطقس العبور كما صاغه كلٌّ من فنّ جنب وهوبرت وماوس.^٤

ومن أجل الإيجاز، سوف أقتبس من ملخص ليتش، الذي يركّز على جوانب طقس بعينه من طقوس العبور الأكثر قرباً للمناقشة الراهنة:

طبقاً لِفَنّ جِنْبُ ... فإن الطقوس التي تفضي إلى تغيير في المكانة الطقوسية لشخصية العابر (وهذه الطقوس بالطبع تتضمن "التضحيات" بالمعنى الذي حدّدته من قبل) هي عادةً ذات بنية ثلاثية: (i) "طقس الانفصال"، الذي ينفصل فيه العابر عن دوره/دورها الاجتماعي الأصلي (ظرف طقسي)، يتبعه (ii) الحالة الهامشية التي

Function of Rhetoric in Medieval Arabic Poetry: Abū Tammām's Ode on Amorium," *Journal of Arabic Literature* 9 (1978): 43-56.

[وقد ترجمت هذه المقالة إلى العربية، انظر محمد يحيى (مترجم). "وظيفة البلاغة في الشعر العربي الوسيط

(قصيدة أبي تمام عن عمورية)، "فصول، مج ١٤، ٢٤، صيف ١٩٩٥، ص ٢١٤-٢٢٢-المترجم].

^٢ ستيفن شبيرل، "الملكية الإسلامية وشعر المدح العربي في بداية القرن التاسع الميلادي"،

Stefan Sperl, "Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century," *Journal of Arabic Literature* 8 (1977): 20-35.

^٣ الأكثر اتصالاً بالموضوع هنا: "التحليلات البنيوية للشعر الجاهلي"، و"القصيدة العربية وطقوس العبور"،

و"رثاء، تأبط شراً"، والصم الخوالد تتكلم.

^٤ أرنولد فن جنب، طقوس العبور،

Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trans. Vizedom and Caffee (Chicago: University Press, 1960);

وهنري هوبرت ومارسيل ماوس، التضحية: طبيعتها ووظيفتها.

Henri Hubert and Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, tr. W. D. Halls (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

يكون فيها العابر، على نحو مؤقت، خارج المجتمع في وضع "تحريري" يُنظر إليه على نحو متكافئ بوصفه وضعاً ذا خطورة سواء من حيث قابليته للتدنيس أو للتطهير. وهذه الحالة يتبعها (iii) "طقس إعادة التجمع" الذي يعاد فيه العابر إلى المجتمع وقد أحرز دوره/دورها الاجتماعي الجديد (ظرف طقسي). إن منطق الاختبار هذا يعني ببساطة أن الرمزية الضمنية في (i) يجب أن تكون مطابقة قليلاً أو كثيراً لتلك الرمزية التي في (iii) لكنها مقدّمة بصورة عكسية. وعلى سبيل المثال، إن كان (i) "طقس الانفصال" يشتمل على موت ودفن رمزي، كما يحدث في مرات عديدة، فمن المحتمل أن (iii) "طقس إعادة التجمع" سوف يشتمل على انبعث رمزي من القبر (وهو ما قد أصبح في هذه اللحظة رمزاً للرحم).^٦

P. 111

وإن نتحوّل إلى الحالة الخاصة للتضحية، نجد أنها تصنّف، في كل من الصياغة والتعريف، ضمن طقوس العبور. ويحدّد هوبرت وماوس التضحية كما يلي: "التضحية فعل ديني يعدّ، من خلال تكريس الضحية، الحالة الأخلاقية للشخص الذي يمرُّ بها أو حالة بعض الأشياء التي تتصل بالشخص"،^٧ وهذا يعني طقساً يقضي إلى تغير في المكانة الطقوسية. ومخطط هوبرت وماوس للتضحية مخطط ثلاثي، يتكوّن من (i) طقوس الدخول في التضحية؛ (ii) التضحية نفسها؛ و (iii) طقوس الخروج.^٨ ومن الجدير بالملاحظة هنا قولهما بأن، "الطقوس التي تؤدي إلى الخروج من التضحية هي المقابل التام لتلك التي لاحظناه في طقوس الدخول إليها".^٩ وهذا يعني أن النمط (أ ب ب أ) الذي لاحظته ليتش في طقس العبور بشكل عام يمكن تمييزه بطريقة مماثلة في طقوس

^٦ إدموند ليتش، "ضد الأنواع".

Edmund Leach, "Against Genres: Are Parables Lights Set in Candlesticks or Put Under a Bushel?" In Edmund Leach and D. Alan Aycok, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 99.

^٧ هوبرت وماوس، التضحية، ١٣.

^٨ السابق، ٢٠-٤٩.

^٩ السابق، ١٦.

التضحية: الانتقال من غير المقدس (العادي) إلى المقدس ومن المقدس مرة أخرى إلى غير المقدس.^{١٠}

بالنسبة إلى قصائد أبي تمام يسلم تطبيق هذا النموذج للتحليل إلى نتيجتين: الأولى، أنه يكشف كيف استخدم الشاعر البنيات والصور التقليدية كي يحوّل الأفعال الحربية والسياسية المعاصرة إلى طقوس خلاصية للتدريس والتطهير، وللتضحية والفداء. والثانية، باستطاعتنا، بعد أن أقمنا موازنة بنيوية بين القصيدة الجاهلية وطقوس الشرق الأدنى القديم، أن نرى أن الخليفة، بتوليّه لدور الملك الأسطوري المضحّي. مجازياً على الأقل، لا يزال مع ذلك المنتقم البطولي للجاهلية الذي يعيد إخصاب العشيرة من خلال سلب العدو خصوبته. وفي عبارة أخرى، فإن قصيدة المدح البلاطية العباسية، لا تمثل، على يد أبي تمام، بنية شعرية جديدة، بل هي بالأحرى امتداد مجازي للقصيدة الجاهلية.

^{١٠} انظر ستيتكيفيتش، "رثاء تأبط شرّاً"، ٢٨-٢٩.

غلام الزمان: قصيدة مدح إلى الخليفة المأمون

P. 120-
121

إنَّ أَوَّلَ قصيدةٍ لأبي تمامٍ يمكنُ أن نطلقَ عليها قصيدةً إمبراطوريةً إسلاميةً هي رقم ١٣٣، التي قالها في مدح الخليفة المأمون.^١ وقد ترك لنا العسكري في ديوان المعاني الخبر التالي حول إنشاد أبي تمام للقصيدة بين يدي الخليفة وحاشيته:

دخل أبو تمام على المأمون في زيٍّ أعرابي فأنشده:

دَمَنُ أَلَمٍ بِهَا فَقَالَ سَلَامٌ كَمَ حَلٍّ عُقْدَةً صَبَرَهُ الْإِلَامُ؟

فجعل المأمون يتعجب من غريب ما يأتي به من المعاني ويقول: "ليس هذا من معاني الأعراب!" فلما انتهى إلى قوله:

هُنَّ الْحَمَامُ فَإِنْ كَسَرْتَ عِيَاةً مِنْ حَائِهِنَّ فَإِنَّهُنَّ حِمَامٌ

فقال المأمون: "الله أكبر كنتَ يا هذا قد خلطتَ عليَّ الأمرَ منذ اليوم، وكنتُ حسبْتُكَ بدويًّا، ثم تأملتُ معاني شعرك فإذا هي معاني الحضريين وإذا أنتَ منهم." فقصرَ به ذلك عنده.^٢

وإن أضفنا إلى هذا الخبر ورود اسم "المصيصة" في تساؤل الخليفة المعتصم بعد وقعة عمورية (٢٢٣ هـ) عن أبي تمام: "أليس الذي أنشدنا بالمصيصة الأَجَشُّ الصوت؟"^٣

^١ القصيدة رقم ١٣٣، ديوان أبي تمام، ٣: ١٥٠-١٥٩.

^٢ أبو هلال العسكري، ديوان المعاني (القاهرة: مطبعة القدسي، ١٣٥٢/١٩٣٣)، ٢: ١٢٠. انظر كذلك خضر الطائي، أبو تمام الطائي (بغداد: دار الجمهورية، ١٩٦٦)، ٣٩-٤٠، وهلموت ريتز، أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني (ترجمة ألمانية):

Helmut Ritter, *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-Balāġa) des 'Abdalqāhir al-Ġurġānī* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1959).

يستخلص ريتز من هذه الحكاية أن المأمون لم يكن يعرف أبا تمام ولهذا كانت هذه هي القصيدة الأولى التي أنشدتها إياه ولا بد أنها الأخيرة كذلك (ص ٢٢-٢٣). [انظر هنا كذلك مقالة ريتز "أبو تمام" في دائرة المعارف الإسلامية، ط ٢، وقد أشارت إليها المؤلفة في تقديم الكتاب-المترجم].

^٣ الصولي، أخبار أبي تمام، ١٤٣-١٤٤.

فذلك يشير إلى سنة ٢١٥/٨٣٠-٨٣١ عندما سحب المعتصم (أبو إسحاق بن الرشيد) أخاه الخليفة المأمون في غزوته ضد الروم. كذلك فإن الإشارات في القصيدة نفسها إلى مجريات حملة المأمون في هذه السنة تؤكد أن القصيدة أنشأها الشاعر وأنشدها الخليفة خلال إقامته في سوريا في سنة ٢١٥ بعد عودته من بلاد الروم.^٤ أما أكثر الإشارات دقةً إلى حملة سنة ٢١٥ فهي إشارة الطبري الذي يقرر في حوادث يوم ٢٧ من شهر المحرم لهذه السنة (الموافق ٢٠ مارس، ٨٣٠) أن المأمون ترك بغداد في غزوة للروم. وبعد التوقف في تكريت على نهر دجلة بسبب زواج ابنته أم الفضل بمحمد بن علي [الرضا] وبعد أداء فريضة الحج، انطلق من الموصل حتى وصل إلى منبج، ودابق، وأنطاكية، والمصيصة. ثم تقدم إلى طرسوس التي كانت نقطة انطلاق لغزواته للأراضي البيزنطية التي وقعت في جمادى الأولى (منتصف يوليو). وكان يصحبه ابنه العباس الذي قدم من ملطية. وقد قام المأمون بحصار قلعة القرّة، واستولى عليها عنوة، وأمر بتدميرها (٢٦ جمادى الأولى). وكان قبل ذلك قد استولى على قلعة العجيدة، لكن أدركته الرحمة بأهلها. وقيل كذلك إن المأمون عندما هاجم قلعة القرّة التمس سكانها حمايته ومن ثم منحهم إياها. ثم يضيف الطبري أن أبا إسحاق بن الرشيد [المعتصم] قد ترك مصر والتحق بالمأمون قبل أن يدخل الموصل، وأن مانويل القائد الرومي الذي خذل الروم وانتقل بولائه إلى العباسيين وأصبح قائداً في جيش المأمون، التحق مع العباس بالخليفة في رأس العين. وبعد هذه الغزوة عاد المأمون إلى دمشق.^٥

^٤ يؤرخ خضر الطائي (أبو تمام الطائي، ٣٩) هذه القصيدة بفترة استعدادات المأمون لحملة سنة ٢١٥، لكن الدلائل الداخلية من القصيدة، وهي تشير إلى أحداث الحملة نفسها، تتعارض مع هذا التأريخ من الطائي. ومن أجل الإشارات التاريخية في القصيدة انظر هوامش على أبيات ٣٨، ٤٤-٤٧ أدناه.

^٥ أبو جعفر بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك،

Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari, *Annales*, ed. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1964-1965) photo ed., Series 3, 2: 1102-1103.

[وسوف نراجع النصوص المقتبسة والمشار إليها عن الطبري من خلال الطبعة العربية: تاريخ الرسل والملوك،

تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف (سلسلة ذخائر العرب (٣٠)، د. ت: ٨: ٦٢٣-

الترجم]. وانظر تقريراً أكثر تفصيلاً في فازيليف الروم والعرب،

تفتتح القصيدة بمعنى من معاني النسيب التقليدية هو وقوف الشاعر/المحب على أطلال المحبوبة:

١. يَمَنْ أَلَمَّ بِهَا فَقَالَ سَلَامٌ كَمْ حَلَّ عُقْدَةَ صَبْرِهِ الْإِلَامُ؟

وفيما يقف الشاعر على الأطلال، ينفد صبره ولا يعود قادراً على تحمل الفراق. ومن ثم يصب جام غضبه على قبيلته التي تلومه على قلة حيلته وفرط صботه. وعبرة “ نُحِرَتْ رِكَابُ الْقَوْمِ ” في البيت ٢:

٢. نُحِرَتْ رِكَابُ الْقَوْمِ حَتَّى يَغْبُرُوا رَجُلِي، لَقَدْ عَنُفُوا عَلَيَّ وَلَا مَوَا

توحي بالدعاء عليهم بالعقم والجفاف، بما أن الناقة (كما تكشف أسطورة ناقة صالح) رمز نمطي للخصوبة. وعلى نحو أكثر تحديداً، فإن السعي على الأقدام، وعدم الركوب على ناقة، يعني، حسب “القانون” الشعري العربي، الهلاك في أرض الرحيل المقفرة. لكن عقم القوم هنا عقم روحي. فالشاعر يصب جام غضبه عليهم لعدم تعاطفهم معه وظلمهم إياه: ذلك أن حبه هو الذي احتفظ بالبقايا الرمزية للقبائل الفارحة ومعالم الطريق الذي سلكوه وآثار مربعهم الدارس. حب الشاعر إذن هو الذي أبقى ذكر الظاعنين وأحياءهم في ذاكرته وخلع على آثارهم معنى. وهو ما يتضح في البيت ٣:

٣. عَشِقُوا، وَلَا رُزِقُوا، أَيُّعْذَلُ عَاشِقُ رُزِقْتُ هَوَاهُ مَعَالِمٌ وَخِيَامُ؟

A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes: Tome 1: la dynastie d'Amorium*, ed. H. Grégoire and M. Canard (Brussels: Editions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, 1935), 98-103, 287-88.

[وسوف نطابق النصوص المقتبسة عن فازيليف من الترجمة العربية: فازيليف، العرب والروم، مقدمة لهنري جريجوار، ترجمة محمد عبد الهادي شعيره وفؤاد حسنين علي (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت) - المترجم].

’ [ترد القصيدة في الأصل الإنجليزي في بداية الفصل ولكننا فضلنا في الترجمة العربية أن نوردتها في نهايته، وذلك بعد أن يكون القارئ قد وقف على معانيها وتأويلات المؤلفة لأقسامها المختلفة من خلال إيرادنا نص الأبيات التي تشير إليها في هذه الأثناء. وسوف نفعل الشيء نفسه في باقي الفصول في هذا الجزء. كذلك سوف نورد بعض الشروح لبعض الأبيات مما يحتاجه القارئ العربي (لأن الترجمة الإنجليزية في أصل الكتاب تشرح المعاني المباشرة للقارئ بالإنجليزية)، سواء في الهوامش أو في المتن، وذلك بالاتفاق مع المؤلفة ومراجعتها، مع ملاحظة أن المؤلفة تورد بعض التعليقات على بعض الأبيات في الأصل الإنجليزي في أثناء الترجمة الكاملة للقصيدة في بداية الفصل، وسوف نستوعب هذه التعليقات داخل المتن أو في الهامش حسب الحاجة - المترجم]

والشطر الثاني ذو دلالة مزدوجة بمعنى ما، ذلك أنه قلب للصورة المألوفة: فمعالم الطريق وآثار القوم رموز تحفظ على الشاعر حياته وتنعش ذاكرته. وهذا القلب للصورة التقليدية شيء نمطي مألوف في أسلوب البديع لدى أبي تمام. وتأثير هذا القلب هو الكشف عن المعاني المجازية الداخلية للصورة التقليدية من أجل الكشف عن المعنى الأعظم لها. ذلك أن واقع العالم الشعري للقصيدة العربية الكلاسيكية يجري على العكس من الواقع الخارجي. ففي العالم الخارجي قد تثير المعالم الذكريات. لكن في العالم الشعري، يُكْتَبُ لمواضع العلامات، بل في الحقيقة لعلامات الطلل الدارس كلها، أن تبقى لأن الشاعر هو الذي يضيف عليها دلالة. شاعر البديع إذن يحاول أن يترجم أو يفسر للمتلقين العباسيين المحدثين اللغة الغامضة، الشبه السحرية للشعر القديم. وينبغي أن نؤكد مرة أخرى أن أبا تمام لا يحاول أن يتخلّى عن التقليد الشعري وإنما يسعى إلى إحيائه.^٧ وفي عبارة أخرى، فإن شعر أبي تمام لا يتطلب التأويل كي يُفكَّ المعنى من معانيه، بل يقوم شعره بحد ذاته تأويلاً للتقليد الشعري القديم.

وبالمثل في البيت ٤:

٤. وَقَفُوا عَلَى اللَّوْمِ حَتَّى خَلُّوا أَنَّ الْوُقُوفَ عَلَى الدِّيَارِ حَرَامٌ!

^٧ بل إن دعوة أبي نواس إلى التخلي عن الوقوف على الأطلال يجب أن تفهم في هذا الضوء. ويُحَفَدُ لأندراس حموري اختياره لخميرية أخرى لأبي نواس تعد أكثر كشافاً لموقف الشاعر الحقيقي من المسألة مقارنة بالخميرية المستشهد بها دائماً والتي يساء فهمها غالباً ومطلعها:

صِفَةُ الطُّلُولِ بِلَاغَةُ الْقِدَمِ فَاجْعَلْ صِفَاتَكَ لِإِبْنَةِ الْكَرَمِ

(أبو نواس، ديوانه [بيروت: دار صادر، ١٩٦٣]، ٥٣٩).

والقصيدة التي اختارها حموري هي التي مطلعها:

دَعِ لِبَاكِهَا الدِّيَارَا وَأَنْفِ بِالْخَمْرِ الْخُمَارَا

وتنتهي بوصف مغنٍّ يحرك قلوب المفرطين في القصف والشرب من خلال تغنيه بصورة نسيبية تقليدية جد مثيرة للحنن والألم:

رَفَعَ الصَّوْتُ بِصَوْتِ هَاجَ لِلْقَلْبِ إِذْكَارَا

صَاحَ هَلْ أَبْصَرْتَ بِالْخَيْبِ تَيْنَ مِنْ أَسْمَاءَ نَارَا

(أبو نواس، ديوانه، ٢٤٥ وأندراس حموري، عن فن الأدب العربي في العصور الوسطى، ٦٧-٦٩).

لَعِبُ بمعنى النسيب التقليدي: استيقاف الشاعر أصحابه على أطلال محبوبته—وردهم المتوقع من لومهم إياه على إغراقه في الأسى. إن الشعر الجاهلي يصبح، على يد أبي تمام، من خلال طرح الدلالات الإسلامية للوقوف (وقوف الحجيج على عرفة، الذي يعد أهم منسك من مناسك الحج)^٦ وفكرة الوقف الإسلامي، استعارة للعلاقة بين العصرين الإسلامي والجاهلي: فلائموه يريدونه أن ينسى الماضي، كما لو كانت 'عبادة' بقايا الأطلال بقايا للعقيدة الوثنية.

يتحوّل الشاعر في البيتين ٥ و ٦:

٥. مَا مَرَّ يَوْمٌ وَاحِدٌ إِلَّا وَفِي أَحْشَائِهِ لِمَحَلَّتَيْكَ غَمَامٌ
٦. حَتَّى تُعَمَّمَ صَلْعُ هَامَاتِ الرُّبَا مِنْ نُورِهِ وَتَأْزَرَ الْأَهْضَامُ^٧

من تعنيف لائميّه في الأبيات ٢-٤ إلى مخاطبة الديار المهجورة، مستدعياً الاستعارة الجاهلية التقليدية التي تربط بين الغمام المطر الذي ينشأ عنه نبات وأزهار وبين نسج إزار بديع. تكشف هذه الصورة للخصوبة والحماية في الطبيعة عن قدرة الشاعر على الاحتفاظ بحبه—لقد قام الشاعر بعملية إسقاط لدلالات حبه المتمكن والمثمر وتأثيراته على العالم الطبيعي، النباتي، إذ توحى 'عمائم' و'أزر' العالم النباتي بعودة ساكني هذا العالم من البشر وثقافتهم الإنسانية إلى الطبيعة المهجورة.

يقدم الشاعر في الأبيات ٧-١٣:

٧. وَلَقَدْ أَرَاكَ فَهَلْ أَرَاكَ بِغِبْطَةٍ وَالْعَيْشُ غَضٌّ وَالزَّمَانُ غَلَامٌ؟^٨
٨. أَعْوَامٌ وَصَلٍ كَانَ يُنْسِي طَوْلَهَا ذِكْرُ النَّوَى فَكَأَنَّهُمَا أَيَّامٌ

^٦ ر. بارت، "وقوف"، دائرة المعارف الإسلامية، ط ١.

R. Paret, "Wuḳūf," *Encyclopedia of Islam*, 1st ed

^٧ نقل المحقق هذا الشرح للبيت من إحدى النسخ: "يريد المشتى والمصيف والمبدي والمخضر. دعا للديار فقال: [البيت] ... الهاء راجعة إلى اليوم، ثم قال (البيت التالي). "انظر ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، مج ٣، ١٥١.

^٨ "أي لا زالت الغمام تسقيك حتى يصير النبات كالعمائم على الرى الصلح التي لا نبات بها، و"تأزر" أي يكون لها كالإزار، و"الأهضام" جمع هضم وهو المطمئن من الأرض. "انظر السابق.

٩. ثُمَّ انْبَرَتْ أَيَّامُ هَجْرٍ أَرْدَفَتْ بِجَوَى أَسَى فَكَأَنَّهَا أَعْوَامُ
 ١٠. ثُمَّ انْقَضَتْ تِلْكَ السَّنُونُ وَأَهْلُهَا فَكَأَنَّهَا وَكَأَنَّهُمْ أَحْلَامُ
 ١١. أَتَصَعَّصَتْ عِبْرَاتُ عَيْنِكَ أَنْ دَعَتْ وَرَقَاءَ حِينَ تَصَعَّصَ الْإِظْلَامُ
 ١٢. لَا تَنْشِجَنَّ لَهَا فَإِنَّ بُكَاءَهَا ضَحِكٌ وَإِنْ بُكَاءُكَ اسْتِغْرَامُ
 ١٣. هُنَّ الْحَمَامُ فَإِنْ كَسَرْتَ عِيَاةً مِنْ حَائِثِهِنَّ فَإِنَّهُنَّ حِمَامٌ^{١١}

تحليلاً غنائياً لطبيعة الزمن والواقع والوعي الإنساني مما يكشف عن لعب لطيف ومصقول بالمجردات. فالشاعر يسأل نفسه: ما الذي سيحدث إذا كان له ولمحبوبته أن يلتقيا مرة أخرى؟ وهل ستعود الأمور إلى ما كانت عليه عندما كانا في غضاضة من العيش وغفلة من الزمان؟ أيعود الزمان مرة أخرى؟ ويجيب الشاعر بالنفي أشياء كثيرة قد تغيرت. ولا يقتصر الأمر هنا على أن الزمان يغير من كل محبين، بل إن حبهما قد يغير الزمان، أو يجعل وعيهما به مختلفاً. إن أعوام الوصل بين المحبين كانت تبدو، إذا ورد ذكر النوى، وكأنها أيام. أما أيام الهجر التي كانت تبدو لا نهاية لها، والتي تميزت بداية بشدة الحب وفيما بعد بمجرد الأسى، فقد تحولت شيئاً فشيئاً إلى أعوام. وأخيراً، فيما تمحو الرياح آثار الديار، يأخذ الزمان مجراه، وتذوب الحدود بين الواقع واللا واقع حتى لتصبح السنون وأهل المحبوبة مثل الأحلام.

في الأبيات ١١-١٣ يعلق الشاعر مرة أخرى على ذاتية الوعي بالأشياء، موبِّخاً المحبَّ على بكائه تجاوباً مع هديل الحمامة؛ ذلك أن ما يصدر عنها من سجع هو صوت الفرح، أما ما يوحي به هذا الصوت من أسى فهو عبارة عن إسقاط نفسي لحزن الشاعر. والبيت ١٢ في الحقيقة يعتبر فكاً لشفرة تورية أو صورة تقليدية: فهديل الحمامة يقوم مقام حزن الشاعر. وهذه الصورة من بعض جوانبها مكافئة لصورة غراب

^{١١} يدور معنى هذا البيت حول التورية في "كسرت" بمعنى أن تعطي حركة الكسر لحرف الحاء أو أن تطلق

الطير للتنبؤ بالخط، كما يدور حول الجناس بين 'الحمام' بفتح الحاء (الطير) و'الحمام' بكسرها (القدر،

الموت).

البين النذير بالفراق.^{١٢} ومن ثم فإن وجه الشبه بين سجع الحمام وبكاء الشاعر يقوى من خلال الفعل 'ناح-ينوح-نوحاً' والذي يعني كلاً من صوت الحمام وصوت النساء النائحات على الميت. ويشير بيت أبي تمام إلى هذه التورية وعن طريق ما يبدو للوهلة الأولى رفضاً منه لها فإنه يشرحها ويكرسها في آخر الأمر (محتذياً بذلك مذهب أبي نواس). ويشير الشاعر إلى أن سجع الحمام، مرة أخرى، رمز للأسى لأن الشاعر، أو التقليد الشعري، أكسبه ذلك المعنى. ويميّز الشاعر، مستثمراً الجناس بين الحمام/الطير والحمام/الموت، في البيت ١٣، تمييزاً نهائياً بين الإدراك الموضوعي والإدراك الذاتي: فالحمام مجرد طير، وهو لا يكتسب دلالة بالنسبة إلينا—الموت—إلا عندما نضفي عليه تأويلاً ذاتياً، كما في حالة التطير منه. وعلاوة على ذلك، فالشاعر يقترح هنا، من خلال اشتقاق مثير للخيال، أن التسمية تخلق المعنى، أي إن وضع الأسماء ليس عملية اعتباطية وإنما دلالية، بمعنى أن التشابه اللفظي يؤدي إلى الترابط الدلالي.^{١٣}

تقوم هذه الصورة الأخيرة كذلك نموذجاً لتحليل منهج أبي تمام في التعبير الشعري ضمن شكل القصيدة التقليدي. فعلى السطح، يستخدم الشاعر المعاني المعروفة للنسيب: الوقوف على الأطلال، لوم الأصحاب الوقورين للشاعر على فرط صبوته، دفاع

^{١٢} إن ذبوع صوت الطير بوصفه إنذاراً بالفراق أو الموت واضح، على سبيل المثال، من قراءة مسرحية مكبث لشكسبير. [كذلك ترد صورة الغراب في الشعر العربي علامة على الفراق ونذيراً به؛ انظر مثلاً قول عنتره:

ظَعَنَ الَّذِينَ فَرَّاقَهُمْ أَتَوْعُ وَجَرَى بَيْنَهُمُ الْغُرَابُ الْأَبْقَعُ

(عنتره، ديوانه، تحقيق محمد سعيد مولوي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠): ٢٦٢. كذلك يمكن الإشارة هنا إلى بيت أبي العلاء المعري عن صوت الحمامة وتحيره حول دلالة هذا الصوت بين البكاء والغناء، قال المعري:

أَبَكَتْ تِلْكَمُ الْحَمَامَةُ أَمْ غَفَّ نَتَّ عَلَى فَرْعِ غُصْنِهَا الْيَادِ-الْمُتَرَجِّمِ.

^{١٣} يعلق المرزوقي على هذا البيت وما قبله بقوله: "يحذر الفكر في شجى صوتها فيحمله ذاك على البكاء، فقال إن بكاءها ضحك. أي ما يعتقد في صوتها من أنه بكاء هو طرب وفرح، وبكاؤك إذا تكلفته هو غرام وهلاك، فأنته واحذر، ثم يبين ذلك وفسر، بقوله "هن الحمام" [بفتح الحاء] أي اسمه الذي هو الحمام ليس فيه ما يكره، فإن أخذتَ تَرْجُرُ أذاك الزجر والعيافة إلى الحمام [بكسر الحاء] الذي هو اسم الموت، فكذلك صوتها." ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، ط٤، مج٣ (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ص١٥٢.

الشاعر عن نفسه، الأمطار التي تخلف وراءها نباتاً يفرش الأرض كالسجاد، المقابلة بين الوصل والفراق التي تشكل عنصراً فعالاً بالنسبة إلى الحياة البدوية والشعر على السواء، وأخيراً الحمام الورق.^{١٤} لكن هذه الصور، كما يثبت الشاعر، ينقصها المعنى والتماسك حتى يخلع عليها الدلالة والنظام. ومن الواضح في هذا النسب أن الشاعر يستخدم هذه المعاني الغنائية التقليدية بما تثيره من الملامح البدوية النمطية للخصب والجفاف كي يعبر عن مفاهيم تجريدية للزمن والعاطفة والعلاقات المختلفة بين الذات والموضوع. وهنا يتجلى للعيان تأثير المعتزلة والمتكلمين حيث يتلاعب الشاعر بالإمكانات المنطقية المختلفة في العلاقات بين أبعاد الخبرة الإنسانية: العاطفة، الوعي، الزمن، المسافة، الذات والموضوع. وهكذا يعرض هذا النسب قدرة أبي تمام على التلاعب البارع بالتيمات التقليدية للتعبير عن مفاهيم ميتافيزيقية عباسية: ذاتية الوعي ونسبية الزمن وجزافية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة الشارحة للشعر. وعلاوة على هذا، فإن الشاعر عندما يستخدم الصور القديمة ليعبر عن أفكار جديدة فهو في الوقت نفسه يستخدم الأفكار الجديدة ليشرح صوراً قديمة.

إن ما يؤخذ على أبي تمام من أنه يجمع بين عناصر متغايرة الخواص هو في النهاية نقد زائف. فلو كان شعر تلك الحقبة، كما يقرر الآمدي،^{١٥} منقسماً إلى نمطين

^{١٤} [الحمام الورق: الذي لونه بين السواد والغبرة].

^{١٥} فليكس كلاين-فرانك، "حماسة أبي تمام: ١"، ١٠٠.

Felix Klein-Franke, "The Ḥamāsa of Abū Tammām: 1," *Journal of Arabic Literature* 2 (1971): 31.

ويقع فليكس كلاين-فرانك في الخطأ نفسه مثله مثل سابقه من النقاد العرب عندما يقرر أن:

أبا تمام سعى إلى التوحيد بين هذين المتضادين [البدوي والحضري] في شعره. وينشأ هذا التوفيق بين المتعارضات من حماسية رومانسية خالصة. فشعره من حيث الشكل شعر محدث إلى حد التطرف، لكنه شعر محافظ من حيث المعاني. وهذا الخلط بين الأساليب أدى إلى أعنف نقد وجهه إلى أبي تمام.

فالتوحيد بين عناصر متغايرة في الأسلوب كان يتلاءم ونزعات أبي تمام، الذي كان يجد متعة في أن يمثل دور البدوي ولذلك استخدم مفردات ذات أصل بدوي في قصائده. ... أما إلى أي حد أساءت تلك الطريقة المفتعلة إليه فواضح من خلال الملاحظات المعنوية التي وجهها إليه المرزباني، الذي اختار هذا البيت بوصفه مثلاً على: "الكلام البغيض والغريب المستكره من

متمايزين—بدوي وحضري— فمن الواضح مع ذلك أن الشعر “البدوي” في البيئة الحضرية للقرن الثالث الهجري لا يمكن أن يكون إلا شعراً عتيقاً متمسكاً بالماضي وفي النهاية يؤول إلى الزوال. إن شعر البديع “الحضري” للمحدثين، كما أحاول أن أثبت—وليس الروح الرومانسية المتشبهة بأهل البدو لدى الباحثين وآخرين—هو الذي أحيى—أي أبقى—تقليد الشعري العربي القديم.

فليس هذا النسيب إذن مجرد فلسفة عباسية ميتافيزيقية في زي جاهلي، كما أن عبادة أبي تمام البدوية^{١٦} لم تكن خدعة بلا معنى. وقد برهن هاملتون جب في مقالته “الشاعر واللغوي عند العرب” بصورة جدّ دالة على مغزى الإرث البدوي للثقافة العربية:

إنه [هذا الإرث] ليس مجرد ذكرى تاريخية وإنما هو حنين أصيل. لقد أرسى البدوي—وخلال كل المتغيرات ظل يرسى—النماذج الحية لخصيشتين كانتا [دوماً] محل الشعور بأنهما جوهريتان بالنسبة إلى أسلوب الحياة العربية. كانت الأولى الإعجاب المكّرس باللغة العربية، منبع كل الحساسية والعاطفة الفنية العربية. أما عقيدة اللغويين غير القابلة للمناقشة، بصرف النظر عن المبالغة في بعض تفاصيلها في

البدوي. ” ويتساءل [المرزباني] مستطرداً: “فكيف به [هذا الكلام] إذا جاء من ابن قرية متأدّب [أي أبي تمام؟] ” [والبيت المشار إليه قول أبي تمام:

كان في الأَجْفَلَى وفي النَّقَرَى عُرْ فُكْ نَضَرَ العموم نَضَرَ الوَحَادِ

يقال: “دعاهم الجفلى” : إذا دعاهم كلهم فأجفلوا. ويقال: “دعاهم النقري” : إذا دعاهم واحداً واحداً.” ثم يأتي تعليق المرزباني الوارد في نص كلاين—فرانك أعلاه. انظر الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق علي محمد البجاوي (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت)، ٣٧٨—٣٧٩—المترجم].

(كلاين—فرانك، “حماسة أبي تمام: ١، ” ٣١—٣٢؛ أبو عبيد الله المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق علي محمد البجاوي [القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٦٥]، ٤٧٢). وفيما يحدد كلاين—فرانك العناصر المختلفة التي تصنع أسلوب أبي تمام، فإنه، مثله مثل المرزباني قبله، لا يقدم تفسيراً للكيفية التي بها يجدل بها أبو تمام هذين الخيطين معاً—البدوي والحضري—في عبارة شعرية متماسكة، أو حتى يرى أن أبا تمام يفعل هذا.

^{١٦} [حيث دخل على الخليفة في زي أعرابي وهو ينشده هذه القصيدة].

كثير من الأحيان، فقد قامت على الحقيقة غير القابلة للجدال بأن أكثر كلام العرب قبولاً من حيث نوعيته الجمالية، وأكثر كلامهم الذي لم يلحقه الفساد من جهة بنيته التركيبية، هو كلام الأعراب—دائماً فيما عدا القرآن. والخصيصة الثانية، المزايا البطولية للبادية المزودة بالمثل الإنسانية والاجتماعية التي كانت تُحصَرُ في مزايا العرب على نحو خاص....

P. 127

وفي ضوء هاتين الحقيقتين يجب أن نقدر قيمة الروح الشعرية المحافظة لدى الشعراء والتي كانت تجعلهم يتعلقون بالأشكال الشعرية والتقاليد البدوية. إن الشاعر هو أكثر الناس، بحكم طبيعته الخاصة، تأثراً بالثيرات العاطفية المشتركة بين كل العرب. فالشاعر ليس في وسعه، فيما يتصل بلغته واختيار تعبيراته، إلا أن يسعى إلى الحفاظ على تلك الخصائص والمزايا التي للغة البادية والتي يفخر بها كل العرب بوصفها إرثاً غير قابل للتحويل والتي اشتقت منها مثلهم العليا للإتقان اللغوي. وفيما يتصل بالتأثيرات التي تقرر نشاط الشاعر الشعري وتبرز استجابة عاطفية موازية، فإن الحنين إلى البادية واستحضار حياة البادية—بصرف النظر عن مدى الاستغراق في تقليديتها، أو في رومانيتها—هما تقريباً أقوى من أي عاطفة أخرى يمكن مقارنتها بهما.^{١٧}

مهما تكن ملاحظات جب متبصرة فمن الصعب أن نفهم كيف يمكن أن يعيش تقليد شعري لمدة ١٥٠٠ سنة على مجرد الحنين التقليدي إلى البداوة وروح الرومانسية الغالبة عليه. فسواء أحببنا شعر أبي تمام وما يشاكله أم لم نحبه، فالأرجح أن معنى التقليد الشعري الأقدم يضيع علينا لولا هذا الشعر وهذه النظرة النقدية التي يطرحها. وفي الحقيقة، يرجع فشل الدارسين المحدثين—عرباً كانوا أم مستشرقين—في إنتاج نقد متماسك للشعر الجاهلي، أولاً وقبل أي شيء، إلى اتكائهم على نقاد الحقبة العباسية، بدلاً من شعراء الحقبة نفسها، للاهتمام بهم في سعيهم النقدي.

فكيف لشاعر يسعى إلى اكتساب منزلة في بلاط أسرة حاكمة تعود أصولها ونفوذها إلى الجزيرة العربية بنظامها القبلي ويقيم حكامها عمود دين مؤسس على

^{١٧} هـ. أ. ر. جب، "الشاعر وعالم اللغة لدى العرب"،

H. A. R. Gibb, "Arab Poet and Arab Philologist," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 (1948): 577.

“قرآن عربي” وينافحون عن دولة قائمة على الهيمنة العربية في مواجهة التأثير المتزايد دوماً للموالي الفرس ويرثون تقليداً أدبياً فائقاً كان حينئذ هدفاً لانتقادات الشعوبية، كيف له أن يبدأ مدحه للمأمون إلا باستحضار هذه البادية التاريخية وشعرها؟ ذلك أن التخلي عن الهيمنة الأدبية سيؤدي حتماً إلى التخلي عن السيطرة السياسية. وكيف لشاعر أن يشرع في مدح رأس الدولة العباسية الإسلامية بأقل من استحضار مصادر حقه في الخلافة: من جهة النسب—أي صلة الدم التي تربط بني هاشم بمحمد رسول الله والتي تمتد جذورها إلى مفاهيم القرابة القبلية قبل الإسلام؛ ومن جهة الدين—أي المفهوم بأن الخليفة خَلَفُ للنبي بالمعنيين الأخلاقي والروحي، بالإضافة إلى المعنى السياسي. وعلاوة على هذا، كان أمراً حتمياً لدعم حق بني عباس للخليفة أن يكون هذان العنصران (النسب والدين) مدمجين معاً إدماجاً تاماً دون انفصام. ذلك أن انفصال أحدهما عن الآخر أمر لا شك خطير: فالاتكاء على عنصر النسب فحسب يمكن أن يعطي حق الخلافة في النهاية إلى العلويين الذين سعوا إليها، في حين أن مفهوم الخلافة المؤسس على المؤهلات الإسلامية الأخلاقية والروحية فقط يفتح الباب أمام كل المدعين من الفرق الشعوبية، وخصوصاً الخوارج. إن مهمة الشاعر المادح في البلاط العباسي إذن هي أن يحكم الإدماج الحيوي للعنصرين من خلال (سحر) الشعر حتى يصبح ذا فعالية.

P. 128

يبدأ المديح بعبارة “الله أكبر”. والتكبير هو شعار المسلمين في الحرب كما أنه التعبير الملخص لعقيدة الإسلام الأساسية. وهنا تقدّم هذه العبارة القيمة الحربية للقصيدة—أي حملة الخليفة المأمون على الروم في ٢١٥/٨٣٠-٨٣١. إن الشاعر يخلق هوية لفظية بين الله والخليفة من خلال التجنيس في لفظة “أكبر” في البيت: ١٤

١٤. اللَّهُ أَكْبَرُ جَاءَ أَكْبَرُ مَنْ جَرَتْ فَتَحَيَّرَتْ فِي كُنْهِهِ الْأَوْهَامُ

لكن عظمة الله مطلقة ولا نهائية ومن ثم فهو، كما هو الأمر في اعتقاد المعتزلة، يسمو عن الخيال أو الوصف الإنساني. أما عظمة الخليفة فهي محدودة واستعارية ومرسلة المعجاز مقارنة بعظمة الله، لكنها أعظم شيء يمكن للعقل الإنساني أن يتخيل. هذا الجنس إذن ليس وسيلة ساذجة وإنما هي رهيفة في تحديد وتمييز متزامنين بين

مفهومي القوة المطلقة (الله) والنسبية (ال خليفة) [أو قل "بين مفهومي القوة الجوهرية والعرضية]. وهكذا، فكما تدور أفكار الأفلاطونية الجديدة حول الله لكنها لا تلمس أبداً جوهره، يدور الخيال حول الخليفة، لكن تدركه الحيرة في النهاية؛ يقول الشاعر:

١٥. مَنْ لَا يُحِيطُ الْوَاصِفُونَ بِقَدْرِهِ حَتَّى يَقُولُوا قَدْرُهُ إِلَهَامٌ

ذلك أن العقل الإنساني لا يمكن أن يستوعب قوة الخليفة بالمعنى الإنساني والعقلي إلا من خلال الإلهام الإلهي. فكما يلهم الله الخليفة أعماله يلهم الخليفة الشاعر شعره.

وكما رأينا في العالم الغنائي للنسيب في القصيدة التي بين أيدينا أن غيّرت العاطفة الإنسانية الأشياء الخارجية وأضفت عليها معنى ودلالةً جديدتين، فكذا هنا، أيضاً، في العالم البطولي للمديح الإسلامي نرى الخليفة عاملاً لله القادر على كل شيء، مزوداً بقوة، على الأقل مجازياً، على تغيير العالم الخارجي. وكما أن الصورة الشعرية الجاهلية استخدمت في النسيب مجازاً للعالم الميتافيزيقي العباسي المحدث، فكذا تقف الملامح الفاتكة لمذائح أبي تمام للخلفاء العباسيين وقوادهم تعبيراً عن المثل العليا الإسلامية للبطولة من خلال فضائل البادية في العصر الجاهلي.

والمنهج الأساسي لتحقيق هذا هو الامتداد المجازي بوصف البطل الجاهلي الذي يقود المحاربين إلى الحرب دفاعاً عن شرفها إلى وصف الخليفة العباسي الذي يقود جيوشه ضد الكفار الروم دفاعاً عن الدولة الإسلامية.^{١٨} وضمن هذا الإطار الممتد يستخدم الشاعر أكثر العناصر الفنية قوةً للرحيل البدوي ومروءة المديح أو الفخر الجاهلي والبطولة

P. 129

^{١٨} فيما يتصل بما أسميه هنا "الامتداد المجازي" أو أسلمة القيم الجاهلية انظر ملاحظات شبيرل:

هكذا تتحول الفضائل القبلية إلى سياق إمبراطوري، ويتمثل النموذج الإنساني الذي تعبر عنه هذه الفضائل في شخص الخليفة. ويتبع هذا أن تصوير القصائد لشخصية الخليفة هو ذلك التعبير عن رؤية نموذجية: فوصفه القائد الأعلى فإنه ذو الفضائل العليا.

ومع ذلك فإن هذا التصوير ينطوي على مجال للخبرة الإنسانية ليس جزءاً من الفضائل

البطولية القديمة: قداسة القيادة الدينية.

(شبيرل، "الملكية الإسلامية"، ٢٠-٢١).

الضاربة لأيام العرب. يوصف الخليفة في الأبيات ١٦-٢٠ من خلال الفضائل المعجدة في الفخر والمدح الجاهلي:

١٦. مَنْ شَرَّدَ الْإِعْدَامَ عَنْ أَوْطَانِهِ بِالْبَذْلِ حَتَّى اسْتَطَرَفَ الْإِعْدَامُ
١٧. وَتَكَفَّلَ الْإَيْتَامَ عَنْ آبَائِهِمْ حَتَّى وَدِدْنَا أَنْنَا أَيْتَامُ
١٨. مُسْتَسْلِمٌ لِلَّهِ سَائِسُ أُمَّةٍ لِدُؤِي تَجَهُّضِهَا لَهُ اسْتِسْلَامُ
١٩. يَتَجَنَّبُ الْآثَامَ ثُمَّ يَخَافُهَا فَكَأَنَّمَا حَسَنَاتُهُ آثَامُ
٢٠. يَا أَيُّهَا الْمَلِكُ الْهَمَامُ وَعَدْلُهُ مَلِكٌ عَلَيْهِ فِي الْقَضَاءِ هُمَامُ

فهو يقضي على الفقر ويكفل الأيتام ويخضع المتكبرين ويجمع بين القوة والعدل. ومع ذلك فإن كل صورة في هذه القصيدة الإسلامية يكتسب درجة أبعد وكأنها تعكس التعيين الإلهي للخليفة: فالفقر أصبح نادراً إلى درجة أن يُسْتَعْرَبَ وَجُودُهُ؛ والأيتام يُعْنَى بهم عناية حسنة إلى درجة أن يَتَمَنَّى الجميع أن يكونوا أيتاماً أيضاً. إن هذه المبالغة في تصوير نفوذ الخليفة في مقابل قوة شيخ البطل الجاهلي تتوازن بخضوعه لقوة أعلى: ففي الترتيب الهرمي للسلطة في العقيدة الإسلامية يهيمن الخليفة على الأمة ولكنه يخضع لله كما في البيت ١٨. ويوصف الخليفة بفضيلة العفة في البيت ١٩، وهنا أيضاً لا يعني الشاعر نفسه من ممارسة التعبد البلاغي. فشدة خشية الخليفة من الإثم تجعله لا يتجنبه فحسب، بل تجعله يرى في "حسناته" آثاماً: "قراءة" "حسنات" بمعنى "الأعمال الحسنة" تؤدي إلى التعبير عن الشعور بالتواضع؛ وقراءتها بمعنى "النساء الجميلات: المحظيات والخليلات" تجعلها تعبر عن العفة. وفي البيت ٢٠، يشار إلى مبدأ المعتزلة عن العدل الإلهي، وهو في المرتبة الأولى من الأهمية من أصول مذهبهم الخمسة: فالخليفة بوصفه ملكاً هماماً (أي عظيم الهمة) يحكم شعبه، لكن العدالة الإلهية تتحكم فيه بوصفها ملكاً أعلى همةً منه. وكذلك نرى في الأبيات ٢١ إلى ٢٤:

٢١. مَا زَالَ حُكْمُ اللَّهِ يُشْرِقُ وَجْهَهُ فِي الْأَرْضِ مُذْ نِيَطَتْ بِكَ الْأَحْكَامُ
٢٢. أَسَرَتْ لَكَ الْآفَاقَ عَزْمَةً هِمَّةٍ جُبِلَتْ عَلَى أَنَّ الْمَسِيرَ مُقَامُ
٢٣. إِلَّا تَكُنْ أَرْوَاحُهَا لَكَ سُخْرَتْ فَالْعَزْمُ طَوْعُ يَسْدِيكَ وَالْإِجْدَامُ

٢٤. الشَّرقُ غَرْبٌ حِينَ تَلَحَّظُ قَصْدُهُ وَمَخَالَفُ الْيَمَنِ الْقَصِيَّ شَامٌ

حيث يوصف الخليفة، في البيت ٢٢، كما يوصف البطل الجاهلي إلا أنه أعظم مجداً ومتمتعاً بالتكليف الإلهي. أقرب إلى صورة لشيخ بدوي وقد كُلف تكليفاً إلهياً بقيادة قومه. وحكمه السليم يعكس حكم الله، كما أن همته جعلت آفاق الأرض ومن فيها أسرى له فهو يسوسهم برأيه وهي مستسلمة لقوته. وعلى الرغم من أن الخليفة قد لا يكون مثل سليمان الذي سخرت له الرياح، كما في البيت ٢٣، إلا أنه قد سخر له العزم والإسراع في السير حتى يبلغ بهما ما أراد. وكما غيّرت العاطفة من الوعي في النسب، فإن العزم والهمة والإلهام تغيّر العالم الواقعي في المديح، كما نرى في البيت ٢٤، حيث يصبح الشرق غرباً، ونواحي اليمن القصية تصبح في مثل قرب الشام، أي، على حد تعبير التبريزي في شرح البيت، “ما شئت من الأمور تيسر لك، وقرب شأئه عليك.”^{١٩} وفي قوة الخليفة المجازية على التحكم أو قلب النظام الطبيعي للعالم نسمع على الأقل صدًى لمفاهيم شرق أوسطية قديمة عن الملكية المقدسة.

ينتقل أبو تمام، بعد رسمه هذه الصورة الإسلامية للفضائل الجاهلية التقليدية عن الكرم والفخر والعدل والهمة، إلى الموضوع المركزي للقصيدة، حملة المأمون على الروم في سنة ٨٣٠/٢١٥-٨٣١. وقبل أن نحلل تناول الشاعر لهذه الحملة بالتفصيل، ينبغي أن نلاحظ أنه على الرغم من أن أبا تمام قد بنى قصيدته على حادثة تاريخية بعينها، إلا أن هذه القصيدة ليست في الحقيقة “قصيدة مناسبات.”^{٢٠} فالحملة الحربية ليست موصوفة وصفاً تاريخياً، وإنما الحدث التاريخي قد تحوّل على يد الشاعر إلى طقس من الطقوس. إن طقوس الخصوبة القديمة التي كانت التضحية بالذبح وطقوس النكاح المقدس فيها ضماناً لخصوبة الحقول والماشية وازدهار المملكة يعاد إحيائها بطريقة مجازية في بنية قصيدة المدح العباسية وصورتها الشعرية.^{٢١}

^{١٩} ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، مج ٣، ١٥٤.

^{٢٠} تناول شيبيرل “القوة الأسطورية” للملك، الطبيعة اللاهوتية للملكية في الشرق الأدنى القديم، على نحو ما

تمتد إلى الخليفة الإسلامي. انظر شيبيرل، “الملكية الإسلامية،” ٢٣-٢٥ وفي سياق المقالة كلها.

في القصيدة الكلاسيكية يتأهب الشاعر الذي هجرته محبوبته في النسيب إلى استعادة رباطة جأشه في الرحيل وذلك من خلال عزمه على التآسي والنسيان من خلال الركوب على ناقته السريعة المعتنى بها في رحلة البادية. وهكذا أيضاً فإن خليفة الله والمنافح عن العقيدة، يقوم في القصيدة الإسلامية الإمبراطورية، وقد استفزته غطرسة أصحاب الكفر وكثرة عددهم بقدح زند العزم الجاهلي وينطلق على أعتق النوق عند العرب من نسب الفحل شدقم وعلى أعتق الجياد المنسوبة إلى الفحل أعوج؛ يقول الشاعر في البيتين التاليين:

٢٥. بالشَّدَقِمَيَّاتِ العِتَاقِ كَأَنَّمَا أَشْبَاهُهَا بَيْنَ الإِكَامِ إِكَامُ
٢٦. وَالْأَعْوَجِيَّاتِ الجِيَادِ كَأَنَّمَا تَهْوِي وَقَدْ وَثَّتِ الرِّيحُ سَمَامُ

ويوحي البيت : ٢٨

٢٨. أُورِيتَ زَنْدَ عَزَائِمِ تَحْتَ الدُّجَى أَسْرَجْنَ فِكْرَكَ وَالْبِلَادُ ظَلَامُ

بشعائر التدنيس والتطهير حيث يوصف الكفر (الهيمنة البيزنطية) بظلمة الليل، وتوصف الهيمنة البيزنطية على بلاد العرب بظلمة الكفر. وينهض الخليفة لملاقاة عدوه يزحف وراءه جيش يملأ الآفاق ويأتمر بأمره وكأن الخليفة يسحب وراءه ذيل ثوب فاخر بثقة وشجاعة كما يبدو في قول الشاعر:

٢٩. فَتَهَضَّتْ تَسْحَبُ ذَيْلَ جَيْشٍ سَاقَهُ حُسْنُ اليَقِينِ وَقَادَهُ الإِقْدَامُ

ويختتم الشاعر هذا القسم من "الرحيل الضمني"، "أي في الأبيات ٢٨-٣٤، بشعار كلاسيكي جد معروف عن رحلة البادية في القصيدة القديمة، أي صورة وجوه الرجال المتغيرة ألوانها من أثر السفر والإجهاد في البيت الأخير من هذا القسم:

٣٤. سَفَعَ الدُّؤُوبُ وَجُوهَهُمْ فَكَأَنَّهُمْ وَأَبُوهُمْ سَامُ أَبُوهُمْ حَامُ

وهكذا بعد أن وضع أبو تمام متلقي القصيدة في ميدان الحرب من خلال الامتداد

المجازي لعبور الشاعر التقليدي البادية المقفرة لكي يصف سير جيوش المأمون عبر سوريا إلى الأناضول، يلتفت الشاعر إلى الحرب نفسها في الأبيات ٣٥-٤٢. ومرة أخرى ينبغي ملاحظة أن الشاعر يقوم بتحويل الحدث التاريخي إلى حدث أدبي من خلال

P. 131

تناوله بمعجم أدبي ومجازي، بدلاً من وصفه وصفاً محايداً. وهكذا أيضاً تتحدد حالة التضحية/التقديس/الهامشية من خلال معجم طقوسي بأنها قلب تام لحالة الحياة العادية اليومية. ففي البيت : ٣٦

٣٦. مُسْتَرْسِلِينَ إِلَى الْحُتُوفِ كَأَنَّمَا بَيْنَ الْحُتُوفِ وَبَيْنَهُمْ أَرْحَامُ

ترتبط الألفة والأرحام بالموت بدلاً من الحياة والإنجاب؛ وفي البيت ٣٩:

٣٩. فِي مَعْرَكِ أَمَّا الْجِمَامُ فَمُفْطِرُ فِي هَبْوَتَيْهِ وَالْكُمَاةُ صِيَامُ

تقابل حالة التقديس/الهامشية للمحارب الصائم في الحرب بحالة الموت الذي "يأكل" الشجعان (أو الإفطار بهم، إذا جاز التعبير). وهذا معناه الجمع بين نقيضين، أي حالة الحياة اليومية (غير المقدسة)/التجمع التي يُطعم فيها الرجال ويُحرّم القتل؛ وفي البيت : ٤٠

٤٠. وَالضَّرْبُ يُقْعِدُ قَرَمَ كُلِّ كَتِيبَةٍ شَرَسَ الضَّرِيبَةِ وَالْحُتُوفُ قِيَامُ

جمع بين النقيضين، أي بين قعود الأعداء بسبب الهزيمة في القتال وبين قيام الموت

الذي يسببه المسلمون؛ وأخيراً في البيت : ٤١

٤١. فَفَصَمَتَ عُرْوَةَ جَمْعِهِمْ فِيهِ وَقَدْ جَعَلْتُ تَفَصُّمٌ عَنْ عُرَاهَا الْهَامُ

تعبير بليغ وقوي عن أن فعل أمير المؤمنين ضد الكفر هو في الحقيقة قلب تام لما قد وعد الله المؤمنين في القرآن. وعلاوة على هذا، يقوم الشطر الثاني من البيت نفسه بتأويل الأول وبتفسير الآية القرآنية. ذلك أنه إذا كان فصم العروة يعني فصم العنق (أي القتل)، فإن الآية "فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها" (القرآن ٢ : ٢٥٦ وانظر كذلك القرآن ٣١ : ٢١) أي لا انفصام لها دون دخول المستمسكين بها من المسلمين الجنة. ويوحى بناء هذا البيت، أيضاً، بوصفه قلباً للآية القرآنية بأن الشاعر كان يفكر في مذهب المعتزلة في الوعد والوعيد. وكما أنه لا شك في أن الله يصدق عباده وعده، فلا شك في أن على خليفته في الأرض أن ينفذ وعيده الذي يلتزم به دفاعاً عن العقيدة والأمة.

وكما نتوقع، فإن جيش المأمون يوصف من خلال معجم جاهلي تقليدي وقد بولغ فيه من عدة طرق. فالمحاربون يربثون بأنفسهم أن يهربوا، ويجعلون من سيوفهم مأواهم الوحيد، مقاتلين حتى الموت. و"الألفة" الجاهلية المجازية للموت يمكن أن توحى في هذا السياق بصلة دم حقيقية بين المحاربين الذين يواجهون الموت بشجاعة وجسارة وكأنه قائم أمامهم. والشاعر يمتد بالتشبيه التقليدي للمحارب الضاري بالأسد في عرينه من خلال "غابة" من السيوف والرماح هي أجمة مجازية. إن استئناف المناوشات العدائية العباسية/البيزنطية بعد فترة خمود طالت لأربعة عشر عاماً هو موضوع البيت ٣٨:

٣٨. حَتَّى نَقَضْتَ الرُّومَ مِنْكَ بَوَقَعَةٍ شَنْعَاءَ لَيْسَ لِنَقْضِهَا إِبْرَامُ

الذي يعلن فيه الشاعر أن مثل هذا الانقطاع عن محاربة الإسلام للكفر لن يعود. أعتقد أن الشطر الأول من البيت يشير إلى تدمير قلعة القرة في ٢١٥ للهجرة، والتي يذكرها الطبري (انظر أعلاه، هامشي ٤ و ٥). أما الشطر الثاني فقد يكون معناه: "وقعة نقضت عهداً لا يمكن إعادة إبرامه." وهكذا يجوز أن يشير هذا البيت إلى فترة الهدوء في العداوة العباسية-البيزنطية بين ٨٠٦/١٩١-٨٠٧ و ٨٣٠/٢١٥-٨٣١ والتي عجلت حملة المأمون الصيفية في ٢١٥ بنهايتها. ويذكر الطبري أنه بعد سنة ١٩١ لم يقم المسلمون بحملة صيفية أخرى على الروم حتى سنة ٢١٥.^{٢١}

P. 132

في البيت ٤٢ يوصف فشل هجوم الروم من خلال الصورة الجاهلية لسحب دلاء

الماء من البحر:

٤٢. أَلْقَوْا دِلَاءً فِي بُحُورِكَ أَسْلَمْتَ تَرَعَاتِهَا الْأَكْرَابُ وَالْأَوْدَامُ^{٢٢}

^{٢١} انظر فازيليف، الروم والعرب، ٩٠-٩١ والطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٢، ص: ٧٣٠. [نقلنا هنا تعليق

للمؤلفة على البيت ٣٨ من الهامش إلى المتن. وانظر الطبعة العربية من الطبري: ٨: ٣٣٧-الترجم].

^{٢٢} ذكر التبريزي في شرح البيت [انظر شرح التبريزي، ديوان أبي تمام ٣: ١٥٦]: "حوض ترع وحياض ترع أي مملوءة. يقول: كأدوك برأي خائنهم كما خانت هذه الدلاء المملوءة أودامها وأكرابها. و"الودم" سائر من جلد أو خيط أو ليف يُدخَل في العروة ثم يُدخَل ي ثقب رأس العرقوة [خشبة معروضة على الدلو]؛ و"الكرب" خيط يُقْتَل وَيُشَدُّ بوسط العرقوتين."

ولكن بدلاً من ملء دلائهم المجازي هذا من بحور الخليفة، أي من دماء المسلمين، فإن هذه الدلاء تسلم ما كانت مملوءة به في بحور الخليفة. وهذا معناه أنه في حين ذهب المحاربون الروم إلى الحرب ليريقوا دم المسلمين فإنهم لم يريقوا إلا دماءهم. وبعد هذا الوصف المجازي الذي يستخدم فيه الشاعر كل المعجم الجاهلي الخاص للحبال والسيور (أكراب، أوذام) التي تصل الدلاء بالعرقوة، يطرح الشاعر الموقف في معجم إسلامي عباسي غير غامض: فعلى الرغم من أن المسلمين يمكن أن يسقطوا شهداء وهم يقاتلون الكفار، فليس ثمة نصر للمشركين في وجود الله والخليفة والإسلام وهو ما يؤكد الشاعر في البيت:

٤٣. ما كَانَ لِلْإِشْرَاقِ فَوْزَةٌ مَشْهَدٌ وَاللَّهُ فِيهِ وَأَنْتَ وَالْإِسْلَامُ

وهذا البيت يكوّن النقطة المحورية بين وصف المحاربين المسلمين والحرب الضارية من قبله وبين الوصف اللاحق للعدو المهزوم المستسلم في ذلة. إن مغزى هذا البيت يظهر للعيان عندما نرى أن جمع هذه الثلاثة—الله والخليفة والإسلام—يشكل الأساس الإيديولوجي لهذه القصيدة، بل لكل قصائد أبي تمام الإمبراطورية.^{٢٣}

وما إن تحقق نصر الإسلام، حتى يقابل الشاعر صورة المسلمين المنتصرين بصورة

الأعداء الأسرى التي تكشف عما لحقهم من ذلة وانكسار؛ يقول الشاعر:

٤٤. لَمَّا رَأَيْتَهُمْ تُسَاقُ مَلُوكُهُمْ	حَزَقَا إِلَيْكَ كَأَنَّهُمْ أَنْعَامُ
٤٥. جَرَحَى إِلَى جَرَحَى كَأَنَّ جُلُودَهُمْ	يُطْلَى بِهَا الشَّيْآنُ وَالْعُلَامُ
٤٦. مُتَسَاقِطِي وَرَقِ الثِّيَابِ كَأَنَّهُمْ	دَانُوا فَأَحْدِثْ فِيهِمُ الْإِحْرَامُ
٤٧. أَكْرَمْتَ سَيْفَكَ غَرْبَهُ وَذُبَابَهُ	عَنْهُمْ وَحُقَّ لِسَيْفِكَ الْإِكْرَامُ
٤٨. فَرَدَدْتَ حَدَّ الْمَوْتِ وَهُوَ مُرْكَبُ	فِي حَدِّهِ فَارْتَدَّ وَهُوَ زَوَامُ
٤٩. أَيْقَظْتَ هَاجِعَهُمْ وَهَلْ يُغْنِيهِمْ	سَهْرُ النَّوَظِرِ وَالْعُقُولِ نِيَامُ؟
٥٠. جَحَدْتُكَ مِنْهُمْ أَلْسُنُ لَجَلَجَةٍ	أَقَرَّرْنَ أَنَّكَ فِي الْقُلُوبِ إِمَامُ

^{٢٣} انظر شبيرل، "الملكية الإسلامية"، في مواضع مختلفة.

ففي مقابل المحاربين المسلمين "آساد الموت" المذكورة في البيت ٣٧ يقف أسرى الأعداء في هذه الأبيات ممزقي الثياب، جرحى، مسوقين وكأنهم غنم مسلوب. وينطوي البيت ٤٦ منها على تداخل معقد للصورة الشعرية يعادل مجازياً بين "استسلام" رؤساء الروم للخليفة الإسلامي و"إسلامهم" أي دخولهم في دين الإسلام. فهيتهم هيئة المسلمين المحرمين للحج وكأن دماءهم هي دماء التضحية التي طهرتهم كما طهرت الأمة الإسلامية. أما كلمة "إحرام" (والتي تشمل من بين معانيها حالة الطهارة عند الحج، والإزار الذي يلبسه الحجاج رمزاً على هذه الحالة، والالتجاء إلى مكان مكرس—حرم—يحرّم فيه سفك الدماء) فتقوم أولاً بالمطابقة بين أسمال الأسرى البالية وبين إحرام (أي أزر) الحجاج: فمن "استسلم" للخليفة في الحرب فقد دخل بفعل الاستسلام ذاته في حمى الخليفة. وتقوم هذه الكلمة، "الإحرام"، ثانياً بشرح إبقاء الخليفة على العدو المهزوم—كما نرى في البيت التالي (٤٧). فالخليفة يرى أن في قتل الأسرى إذلالاً للسيف ومن ثم إكراماً له. فقد رفع الخليفة عن أولئك المستسلمين عقوبة الموت إكراماً لسيفه الذي لم يُرو بعد بقتلهم. وفي البيتين ٤٩ و٥٠ يوظف الشاعر الطباق ليعبر عن التناقض المتأصل في الكفار: أعينهم مفتوحة لكن عقولهم نائمة، غير واعين بحقيقة الإسلام. وليست لعنة أسنتهم وهم ينكرون حق الخليفة إلا دليلاً على أنهم في قلوبهم يعترفون بحق إمامته. وهكذا فإن الشاعر يفسر دور الخليفة الحربي في قيادة تلك الحملة على الروم بأنه وظيفة دينية: فالخليفة يقوم بوظيفة الكاهن في طقس التطهير والبعث هذا.

وفي الأبيات الأربعة الختامية للقصيدة ينتقل أبو تمام من الموقف الحربي—السياسي المعاصر إلى العنصر البنائي من الدعاء الذي تختم به قصيدة المدح، أي أنه يلتفت من المثال التاريخي الخاص بغزوة الخليفة للروم بوصفها استعارة لمجد الخليفة والإسلام إلى الصور النمطية للقصيدة الكلاسيكية:

٥١. اسْلَمَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لِأَمَّةٍ نَتَجَتْ رَجَاءَكَ وَالرَّجَاءُ عُقَامُ
٥٢. إِنَّ الْمَكَارِمَ لِلْخَلِيفَةِ لَمْ تَزَلْ وَاللَّهِ يَعْلَمُ ذَاكَ وَالْأَقْوَامُ

٥٣. كُتِبَتْ لَهُ وَلِأَوَّلِيهِ وَرِاثَةٌ فِي اللَّوْحِ حَتَّى جَفَّتِ الْأَقْلَامُ^{٢١}
٥٤. مُتَوَطَّئُو عَقَبَيْكَ فِي طَلَبِ الْعُلَا وَالْمَجْدِ ثُمَّتَ تَسْتَوِي الْأَقْدَامُ

فكما افتتحت القصيدة بـ "سلام" في البيت الأول، ختمت الجزء الأخير بـ "اسلم" في البيت ٥١. لقد أصبح السلام الآن مرغوباً فيه ومنجزاً: استسلم العدو، وترسخت قدم الإسلام. وهذا إذن هو ما يستكمل الشعيرة. وتستدعي الصورة الشعرية للخصوبة/الجذب في البيت ٥١ وصف الشاعر للغمام الذي يأتي بالنبت والزهور للأطلال الدارسة في البيتين ٥ و٦، وقد نلاحظ هنا أن كلا العبارتين جاءت في سياق دعاء. إن نية الشاعر هنا هي التوحيد بين الخليفة بعنصره الإخصابي والإيحاء باعتماده على العنصر الأنثوي، "الأمة" — وهي كلمة لا يمكن إغفال دلالة معنى "الأم" فيها — من أجل أن تثمر آماله. والصورة هنا هي صورة ذات طابع طقسي جنسي عن النكاح المقدس (*hieros gamos*) من حيث كان القدماء من ملوك إيران وما بين النهرين يضمنون خصب الحقول وسلامة أنعام (قطعان) المملكة. وهكذا يصبح العنصر النمطي العاطفي للنسيب تقريراً سياسياً نمطياً في المديح.^{٢٢} إن الصلة التي تربط بين الله والأمة والخليفة هي تيمة الخاتمة: فمناقب الخليفة الماجدة لم تقف عند حد القيام بهذه الغزوة الحربية، لكنها سوف تستمر حتى يسلم الكفار كلهم إسلاماً تاماً. ونجاح الخليفة ومكارمه ليست مجرد مصادفة، لكنها كانت وراثية مقدرة له ولأسلافه، منقوشة على اللوح المحفوظ في بداية الزمان. وهنا يلخص الشاعر، أيضاً، الموضوع الافتتاحي: الجمع بين الدين الإسلامي (ما هو مقضي به في اللوح المحفوظ) والعروبة القبلية المتعلقة بالأنساب (القرآن المنقول

P. 134

^{٢١} هذا البيت يصدر عن الاعتقاد الخاص باللوح المحفوظ للقرآن ٨٥ : ٢٢ : أي أنه يحتوي على النص الأصلي للقرآن المحفوظ في السماء، كما يعني كذلك اللوح الذي كتب فيه الله بـ "القلم" كل ما حدث وما سوف يحدث إلى يوم القيامة. انظر وينسنك "اللوحة"، دائرة المعارف الإسلامية:

J. Wensinck "Lawh", *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed.

وهوارة، "القلم"،

Cl. Huart, "Kalam," *ibid.*

^{٢٢} سوف يصبح الجمع الملاحظ هنا بين الأطلال والأمة استعارة مطوّرة إلى درجة عالية في بعض قصائد أبي تمام الإمبراطورية المتأخرة المحلّة أدناه.

من كل جيل من بني هاشم إلى الجيل التالي). وينتقل الشاعر في البيت الأخير من بداية الزمان إلى نهايته. فكأن من تبع الخليفة في طلب المجد والعلا سوف يلقي الجزاء نفسه في الآخرة.

إن الملح الأبرز في شعر أبي تمام، والذي يتضح في هذه القصيدة المبكرة وسوف يتطور فيما بعد، هو تحويله للعناصر الكلاسيكية والنمطية للقصيدة التقليدية في الشكل والموضوعات إلى وسائل مجازية لتوصيل أفكار وأحداث معاصرة. ولهذا التحويل تأثير مزدوج: فهو، أولاً، يثبت الفكر المعاصر والأحداث الجارية في الأرضية الثقافية للأمة العربية-الإسلامية من خلال التعبير عنها بالكلمات والمعاني والأشكال الموروثة من التقليد الأدبي والتراث القبلي: فالجديد والغريب يصبح مألوفاً ومشحوناً بكل الطاقة العاطفية للصور والأشكال الشعرية للماضي. وثانياً، يؤثر هذا التحويل على إحياء الآثار الأدبية لعصر يحنُّ إليه الجميع ولكنه في الوقت نفسه شبه منسي، خالفاً عليها دلالة بالنسبة إلى البلاط العباسي دون أن يقلل ذلك من سحره الأولي. بل إن قصائد أبي تمام، من خلال الامتداد المجازي بصورة المحارب/البطل الجاهلي نحو صورة الكاهن/الملك في الشرق الأدنى القديم، تقوم بإدماج—أو بالأحرى إعادة إدماج—النوع الأدبي الخاص بالقصيدة العربية في التراث الأسطوري الأوسع للشرق الأدنى القديم—وهو تراث ورثه العرب وغير العرب على السواء.

قصيدة غلام الزمان

١. بِمَنْ أَلَمَ بِهَا فَقَالَ سَلَامُ
٢. تُحِرَّتْ رِكَابُ الْقَوْمِ حَتَّى يَغْبُرُوا
٣. عَشِقُوا، وَلَا رُزِقُوا، أَيْعِذُ عَاشِقُ
٤. وَقَفُوا عَلَى اللَّوْمِ حَتَّى خَيَّلُوا
٥. مَا مَرَّ يَوْمٌ وَاحِدٌ إِلَّا وَفِي
٦. حَتَّى تُعَمِّمَ صُلُحُ هَامَاتِ الرُّبَا
٧. وَلَقَدْ أَرَاكِ فَهَلْ أَرَاكِ بِغِبْطَةٍ
٨. أَعْوَامَ وَصَلَ كَانَ يُنْسِي طُولَهَا
٩. ثُمَّ انْبَرَتْ أَيَّامُ هَجَرٍ أُرْدَفَتْ
١٠. ثُمَّ انْقَضَتْ تِلْكَ السُّنُونُ وَأَهْلُهَا
١١. أَتَصَعَّعَتْ عَبْرَاتُ عَيْنِكَ أَنْ دَعَتْ
١٢. لَا تَنْشِجَنَّ لَهَا فَإِنْ بُكَاءَهَا
١٣. هُنَّ الْحَمَامُ فَإِنْ كَسَرَتْ عِيَاةً
١٤. اللَّهُ أَكْبَرُ جَاءَ أَكْبَرُ مَنْ جَرَتْ
١٥. مَنْ لَا يُحِيطُ الْوَاصِفُونَ بِقَدْرِهِ
١٦. مَنْ شَرَّدَ الْإِعْدَامَ عَنْ أَوْطَانِهِ
١٧. وَتَكَفَّلَ الْإِيْتَامَ عَنْ آبَائِهِمْ
١٨. مُسْتَسْلِمٌ لِلَّهِ سَائِسُ أُمَّةٍ
١٩. يَتَجَنَّبُ الْآثَامَ ثُمَّ يَخَافُهَا
٢٠. يَا أَيُّهَا الْمَلِكُ الْهُمَامُ وَعَدْلُهُ
٢١. مَا زَالَ حُكْمُ اللَّهِ يُشْرِقُ وَجْهَهُ
٢٢. أَسَرَتْ لَكَ الْآفَاقَ عَزْمَةٌ هِمَّةٌ
- كَمْ حَلَّ عُقْدَةٌ صَبْرِهِ الْإِلَامُ؟
- رَجَلِي، لَقَدْ عَنُفُوا عَلَيَّ وَلَا مَوَا
- رُزِقْتُ هَوَاهُ مَعَالِمُ وَخِيَامُ؟
- أَنَّ الْوُقُوفَ عَلَى الدِّيَارِ حَرَامُ!
- أَحْشَانِيهِ لِمَحِلَّتِيكَ غَمَامُ
- مِنْ نَوْرِهِ وَتَأَزَّرَ الْأَهْضَامُ
- وَالْعَيْشُ غَضُّ وَالزَّمَانُ غُلَامُ؟!
- ذِكْرُ النَّوَى فَكَأَنَّهَا أَيَّامُ
- بَجَوَى أَسَى فَكَأَنَّهَا أَعْوَامُ
- فَكَأَنَّهَا وَكَأَنَّهُمْ أَحْلَامُ
- وَرَقَاءُ حِينَ تَصَعَّعَ الْإِظْلَامُ
- ضَحِكَ وَإِنْ بُكَاءَكَ اسْتِغْرَامُ
- مِنْ حَائِثِهِنَّ فَإِنَّهُنَّ حِمَامُ
- فَتَحَيَّرْتُ فِي كُنْهِهِ الْأَوْهَامُ
- حَتَّى يَقُولُوا قَدْرُهُ إِلْهَامُ
- بِالْبَذْلِ حَتَّى اسْتَطْرَفَ الْإِعْدَامُ
- حَتَّى وَدِدْنَا أَنْنَا أَيْتَامُ
- لِذَوِي تَجَهُّضِهَا لَهُ اسْتِسْلَامُ
- فَكَأَنَّمَا حَسَنَاتُهُ آثَامُ
- مَلِكٌ عَلَيْهِ فِي الْقَضَاءِ هُمَامُ
- فِي الْأَرْضِ مُذْ نِيَطَّتْ بِكَ الْأَحْكَامُ
- جُبِلَتْ عَلَى أَنَّ الْمَسِيرَ مُقَامُ

٢٣. إِنْ تَكُنْ أَرْوَاحُهَا لَكَ سُخَّرَتْ
 ٢٤. الشَّرْقُ غَرْبٌ حِينَ تَلَحَّظُ قَصْدَهُ
 ٢٥. بِالشَّدَقِمَيَّاتِ الْعِتَاقِ كَأَنَّمَا
 ٢٦. وَالْأَعُوجِيَّاتِ الْجِيَادِ كَأَنَّمَا
 ٢٧. لَمَّا رَأَيْتَ الدِّينَ يَخْفِقُ قَلْبُهُ
 ٢٨. أُورِيتَ زَنْدَ عَزَائِمٍ تَحْتَ الدُّجَى
 ٢٩. فَتَهَضَّتْ تَسْحَبُ ذَيْلَ جَيْشٍ سَاقَهُ
 ٣٠. مُتَعَنِّجِرٍ لَجِبٍ تَرَى سُلَافَهُ
 ٣١. مَلَأَ الْمَلَأَ عَصَبًا فَكَادَ بَأْنَ يُرَى
 ٣٢. بِسَوَاهِمٍ لُحُقِ الْأَيَاطِلِ شُرْبِ
 ٣٣. وَمُقَابِلِينَ إِذَا انْتَمَوْا لَمْ يُخْزِهِمْ
 ٣٤. سَفَعَ الدُّؤُوبُ وَجُوهَهُمْ فَكَأَنَّهُمْ
 ٣٥. تَخَذُوا الْحَدِيدَ مِنَ الْحَدِيدِ مَعَاقِلًا
 ٣٦. مُسْتَرْسِلِينَ إِلَى الْحُتُوفِ كَأَنَّمَا
 ٣٧. آسَادُ مَوْتٍ مُخْدِرَاتُ مَا لَهَا
 ٣٨. حَتَّى نَقَضَتْ الرُّومَ مِنْكَ بَوَقْعَةً
 ٣٩. فِي مَعْرِكَ أَمَّا الْحِمَامُ فَمُفْطِرُ
 ٤٠. وَالضَّرْبُ يُقْعِدُ قَرَمَ كُلِّ كَتِيبَةٍ
 ٤١. فَفَصَمَتْ عُرْوَةً جَمَعِهِمْ فِيهِ وَقَدْ
 ٤٢. أَلْقَوْا دِلَاءً فِي بُحُورِكَ أَسْلَمْتَ
 ٤٣. مَا كَانَ لِلْإِشْرَاكِ فَوْزَةٌ مَشْهَدُ
 ٤٤. لَمَّا رَأَيْتَهُمْ تُسَاقُ مُلُوكُهُمْ
 ٤٥. جَرَحَى إِلَى جَرَحَى كَأَنَّ جُلُودَهُمْ

فَالْعَزْمُ طَوْعٌ يَدَيْكَ وَالْإِجْدَامُ
 وَمَخَالِفُ الْيَمَنِ الْقَصِيَّ شَامُ
 أَشْبَاحُهَا بَيْنَ الْإِكَامِ إِكَامُ
 تَهْوِي وَقَدْ وَنَتْ الرِّيحُ سَمَامُ
 وَالْكَفَرُ فِيهِ تَغَطَّرُسُ وَعُورَامُ
 أَسْرَجْنَ فِكْرَكَ وَالْبِلَادُ ظَلَامُ
 حُسْنُ الْيَقِينِ وَقَادَةُ الْإِقْدَامُ
 وَلَهُمْ بِمُنْخَرِقِ الْفَضَاءِ زِحَامُ
 لَا خَلْفَ فِيهِ وَلَا لَهُ قُدَامُ
 تَعْلِقُهَا الْإِسْرَاجُ وَالْإِلْجَامُ
 فِي نَصْرِكَ الْأَخْوَالُ وَالْأَعْمَامُ
 وَأَبُوهُمْ سَامُ أَبُوهُمْ حَامُ
 سُكَّانُهَا الْأَرْوَاحُ وَالْأَجْسَامُ
 بَيْنَ الْحُتُوفِ وَبَيْنَهُمْ أَرْحَامُ
 إِلَّا الصَّوَارِمَ وَالْقَنَآ آجَامُ
 شَنْعَاءَ لَيْسَ لِنَقْضِهَا إِبْرَامُ
 فِي هَبَوْتِيهِ وَالْكَمَّاءُ صِيَامُ
 شَرَسَ الضَّرِيبَةِ وَالْحُتُوفُ قِيَامُ
 جَعَلَتْ تَفْصَمُ عَنْ عُرَاهَا الْهَامُ
 تَرَعَاتِهَا الْأَكْرَابُ وَالْأَوْدَامُ
 وَاللَّهُ فِيهِ وَأَنْتَ وَالْإِسْلَامُ
 حِزْقًا إِلَيْكَ كَأَنَّهُمْ أَنْعَامُ
 يُطْلَى بِهِ الشَّيْآنُ وَالْعُلَامُ

٤٦. مُتَسَاقِطِي وَرَقِ الثِّيَابِ كَأَنَّهُمْ
٤٧. أَكْرَمْتَ سَيْفَكَ غَرَبَهُ وَدُبَابَهُ
٤٨. فَرَدَدْتَ حَدَّ الْمَوْتِ وَهُوَ مُرْكَبٌ
٤٩. أُيْقِظْتَ هَاجِعَهُمْ وَهَلْ يُغْنِيهِمْ
٥٠. جَحَدْتُكَ مِنْهُمْ أَلْسُنُ لَجَلَاةٍ
٥١. إِسْلَمَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لِأُمَّةٍ
٥٢. إِنَّ الْمَكَارِمَ لِلْخَلِيفَةِ لَمْ تَزَلْ
٥٣. كُتِبَتْ لَهُ وَلِأَوَّلِيهِ وَرِائِهِ
٥٤. مُتَوَطَّئُو عَقْبَيْكَ فِي طَلَبِ الْعُلَا

دَانُوكَ فَأُحْدِثَ فِيهِمُ الْإِحْرَامُ
عَنْهُمْ وَحُقَّ لِسَيْفِكَ الْإِكْرَامُ
فِي حَدِّهِ فَارْتَدَّ وَهُوَ زُوَامُ
سَهَرُ النَّوَاطِرِ وَالْعُقُولِ نِيَامُ؟
أَقَرَّرْنَا أَنَّكَ فِي الْقُلُوبِ إِمَامُ
نَتَجَتِ رَجَاءُكَ وَالرَّجَاءُ عُقَامُ
وَاللَّهُ يَعْلَمُ ذَاكَ وَالْأَقْسَامُ
فِي اللُّوْحِ حَتَّى جَفَّتِ الْأَقْلَامُ
وَالْمَجْدُ تُمَّتَ تَسْتَوِي الْأَقْدَامُ

الفصل السادس

ثمر القتاد:^١

قصيدة مدح إلى أبي سعيد الثغري

إن القُوَى الشعرية الفعّالة التي رأيناها في مديح أبي تمام للخليفة المأمون (القصيدة رقم ١٣٣ المحللة في الفصل السابق) تظهر كذلك في مديحه (القصيدة رقم ٦٨)^٢ لصديق عمره وولي نعمته القائد أبي سعيد محمد بن يوسف الطائي الثغري،^٣ بل لعلها تُبدي هنا تطوراً فنياً أكثر عمقاً. وقد أمدنا ماريوس كنار M. Canard بوصف محكم لشخصية هذا الممدوح:

P. 142

P. 143

وهو شخصية يتردد ذكرها على لساني شاعرينا [أبو تمام والبحتري]، وهو مذكور كذلك في أيام المأمون ٨٢٥=٢١٠ (الطبري، س ٣: ١٠٩٣). وكان له ذكر خاصة في حرب بابك (انظر ابن خلكان، ط. دي سلان de Slane، ٣: ٦٥٨ والطبري في السنوات

^١ [جاء في لسان العرب لابن منظور (قند): "الْقَتَادُ: شجر شاكٍ صُلْبٌ له سِنْفَةٌ وَجَنَاءُ كَجَنَاةِ السَّفْرِ يَنْبُتُ بِجُدٍ وَتِهَامَةٍ، واحده قَتَادَةٌ ... وهو ضربان: فأما الْقَتَادُ الضَّخَامُ فإنه يخرج له خشب عظام وشوكه حجناء قصيرة، وأما القَتَادُ الآخر فإنه يَنْبُتُ صُعْدًا لا يَنْفَرِشُ منه شيء، وهو قُضْبَانٌ مجتمعة كل قضيب منها مَلَانٌ ما بين أعلاه وأسفله شوكاً. وفي المثل: من دون ذلك خَرَطُ الْقَتَادِ، وهو صنفان: فالأعظم هو الشجر الذي له شوك، والأصغر هو الذي ثمرته ثَفَاحَةٌ كَثْفَاحَةُ الْعُشْرِ... والقَتَادُ شجر ذو شوك لا تأكله الإبل إلا في عام جدد فيجنيء الرجل ويضرم فيه النار حتى يحرق شوكه ثم يرعيه إبله، ويسمى ذلك التقطيد." وسوف تأتي إشارة إلى شجر القتاد هذا في البيت السابع من قصيدة أبي تمام المحللة في هذا الفصل-المترجم].

^٢ القصيدة رقم ٦٨، ديوان أبي تمام ٢: ١٦٦-١٨٢. وقد أخذ المحقق عبده عزام برواية أبي العلاء المعري من حيث استخدام ضمير المخاطب المفرد المؤنث "أنت" (انظر نص القصيدة). وقد أخذنا هنا بالرواية الشائعة "أنت". انظر شاهين عطية، محقق، ديوان أبي تمام الطائي (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٨٨٩)، ١٢١.

^٣ من بين القصائد الكثيرة التي كرسها أبو تمام لأبي سعيد تلك التي يمكن تأريخها بداية من القصيدة رقم ١٠٥ (ديوان أبي تمام ٢: ٤٣٠) التي تتناول حملة شتوية على الروم-وكانت على الأرجح بين ٢١٤-٢٢٠ للهجرة؛ ورقم ٣١ (السابق ١: ٢٣٩) والتي تشير إلى المتمرد بابك الخرمي والتجائه إلى جبل موقان حيث هرب في سنة ٢٢٠، وهذا يعود بتاريخ القصيدة إلى ما بين سنة ٢٢٠ وسنة ٢٢٢؛ ورقم ١٢٧ (السابق ٣: ٨٨) عندما كان في طريقه من عمورية إلى مكة سنة ٢٢٣، ورقم ١٤٥ (السابق ٣: ٢٣٢) التي تتناول هزيمة أتباع بابك في وادي عقرقس في سنة ٢٢٥.

٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣). وهو ممن اشتركوا في غزوة عمورية (انظر الطبري، س٣: ١٢٥٣، وراجع ١٢٦٢-١٢٦٣). ويذكر ابن الأثير أنه ولي أرمينية وأذربيجان في سنة ٢٣٥=٨٤٩/٨٥٠، ومات عام ٢٣٦=٨٥١/٨٥٠ أيام المتوكل وأصله من مرو.

ولا يكاد يذكر مؤرخو العرب شيئاً عن دوره في حروب الروم، لا نستثني من ذلك إلا إشارة موجزة إليه في أمر عمورية مؤداها أن أحد عبيده صعد إلى الحصن يحمل الأمر لياطس أن ينزل. ولكن دوره يجب أن يكون دوراً هاماً إذا نظرنا إليه في أشعار أبي تمام والبحتري. أما ميشيل السوري (ج ٣، ٩٦ وما بعدها) فيحدثنا أنه ولي الشام والجزيرة منذ ٨٣٩ على الأرجح وأنه مقره كان في حلب على الأغلب وأنه غزا سنة ٨٣٩ وسنة ٨٤٠ أرض الروم فظفر وانهزم. ولا بد أنه غزا مرات كثيرة آسيا الصغرى أيام المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل.^٤

تطرح القصيدة التي بين أيدينا صعوبة بعينها وذلك عندما نحاول تحديد تاريخها، فأسماء الأماكن والأحداث المعينة المشار إليها فيها لم يرد لها ذكر في المصادر التاريخية. ومن الواضح، مع ذلك، أن الهروب المجازي للقائد الرومي المنشق منوئل في الأبيات ٢٦-٣١ لا ينطبق على هروب القائد نفسه في سنة ٢١٥ للهجرة—لأنه حينئذ كان في صحبة العباس وقد هرب من معسكر العرب إلى الروم.^٥ كذلك لا يمكن، كما يرى كنعان بحق،^٦ أن

^٤ [انظر تاريخ ميخائيل السرياني؛

Chronique de Michel le Syrian, Patriarche Jacobite d'Antioche [1166-1199], ed. and trans. Jean-Baptiste Chabot, 4 vols. [Paris: Ernest Leroux, 1905].

وسوف تستخدم المؤلف هذا المرجع فيما بعد، ولذا فضلنا أن تأتي بالمعلومات الببليوجرافية عنه هنا بمناسبة ذكره في نص كنعان. وسوف نستخدم الترجمة العربية لكتاب ميخائيل السرياني كذلك: تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، بطريرك أنطاكية، ج ٣، عربي عن السريانية مارغريغوريوس صليباً شمعون رئيس أساقفة الموصل وتوابعها، أعده وقدم له مارغريغوريوس يوحنا إبراهيم متروبوليت حلب (ماردين: دار الرها، ١٩٩٦) — المترجم.

^٥ "ماريوس كنعان، "تعليقات إضافية، ١: إشارات الشعراء أبي تمام والبحتري إلى حرب الروم،"

Marius Canard, "Notes Complémentaires, 1: Les allusions à la guerre Byzantine chez les poètes Abū Tammām et Buḥturī,"

في فازيليف، الروم والعرب، ٣٩٨. [انظر الترجمة العربية المذكورة أعلاه لكتاب فازيليف، ٣٤٧-المترجم].

^٦ انظر ملاحظات على البيت ٢٤ والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٣، ٢: ١١٠٤ [الطبعة العربية، ٨: ٦٢٣-٦٢٤]

[٦٢٤] وجريجوار، "تعليقات إضافية ٤: منوئل وتيوفوب ووفادة حنى النحوي على العرب،"

القصيدة تشير إلى هزيمة الروم في معركة أنزن Anzen سنة ٨٣٨/٢٢٣ حيث جرح منوئل جرحاً مميتاً على الأرجح الأمر الذي قضى على دوره التاريخي، طبقاً لهنري جريجوار H. Grégoire، وإن لم يقض على مكانته الأسطورية.^٤ والأقرب إلى الصحة أن القصيدة تشير إلى بعض حملات أبي سعيد في آسيا الصغرى حيث كان منوئل قائداً لقوات العدو الرومية، لكنه لم يُجرح في البيت ٢٤ كما لم يَهْرُبْ في البيت ٢٦. إن عدم وجود إشارة إلى حملات أبي سعيد على المتمردين الخرميين، والتي تعود في هذه الحالة إلى تاريخ متأخر، والتشابهات الشكلية والأسلوبية في هذه القصيدة مع القصيدة المتناولة في الفصل السابق في مدح المأمون في سنة ٢١٥ (رقم ١٣٣) تضع أمامنا، كما أعتقد، تاريخاً للقصيدة بين ٢١٦-٨٣٥/٢٢٠-٨٣٢-٨٣١. ومع ذلك، فإن إمكانية قول القصيدة في تاريخ متأخر عن ذلك أمر لا يمكن استبعاده تماماً.

يستخدم أبو تمام، في هذه القصيدة في مدح أبي سعيد، كما في قصيدته في مدح الخليفة المأمون، الصورة الشعرية الغنائية للنسيب الكلاسيكي كي يصف مفاهيم الزمن والنسبية وأفكار التحول في الهوية والعلاقة غير المطردة بين الاسم والمسمى. وقد اختار أبو تمام أن يعبر عن تلك المفاهيم والأفكار تعبيراً استعارياً من خلال الموتيف النسيبي الجاهلي للتحول الكلي الذي يصيب الأطلال البدوية من طريق ظعن المحبوبة وقبيلتها، أي البعد المكاني، وبسبب مرور الزمن، أي البعد الزمني. لكن الشاعر/المحب نفسه هو الذي يضيف البعد الثالث، أي البعد العاطفي، الذاتي. وهذا البعد الثالث هو الذي يَفْرُقُ الشعرَ عن الميتافيزيقا. إن إسقاط الشاعر/المحب الجاهلي لخوائه الروحي على الأطلال المقفرة ينكشف، في الشطر الأول من القصيدة، بجسارة وجلاء: “لا أنتَ أنتَ ولا الديارُ

Henri, Grégoire. “Notes Complémentaires IV: Manuel et Théophobe et l’ambassade de Jean le Grammairien chez les Arabes,”

في فازيليف، الروم والعرب، ٤١٣. [انظر الطبعة العربية لكتاب فازيليف، ٣٦٣. ويضيف جريجوار هنا: “ومثل هذا التحوير في التاريخ لا يمكن أن يكون إل من صنع أحد من كتاب السير المتأخرين” - المترجم].

٧ كنار، “الإشارات إلى حرب الروم،” ٣٩٩.

٨ جريجوار، منوئل وتيوفوب، ٤١٥.

ديار” حيث يواجه الشاعر/المحب نفسه بحقيقة التغير الذي أصابه كما أصاب الديار في لحظة تحقق ذاتي مطلقة. إن الحشو الذي تمثله عبارة “أنت أنت” حشو مشروع للحظة واحدة فحسب، وإلا فإنه ليس إلا استعارة. وربما كانت هذه الاستعارة حقيقة، في الماضي الذي ضاع؛ لكن الآن، في الواقع، من لحظة إلى لحظة، من سنة أو نزوح إلى نزوح، “لا أنت أنت”. “إن الإحساس بالاستمرار والهوية الذي يمنحه الاسم ليس إلا مسألة ظاهرية. وما يبدو غريباً بالنسبة إلى الشاعر مسألة بيّنة في حد ذاتها بالنظر إلى الديار— فهي لم تعد دياراً، لكنها تحوّلت إلى أطلال مقفرة من طريق انتقال القبيلة ومرور الزمن. وتوحي البنية المتوازية “لا أنت أنت ولا الديار ديار،” بأن الشاعر قد أصابه الخواء كما أصاب الديار بمرور الزمن وظعن القبيلة. وفي مقابل هذا الإعلان الجسور والصريح للمصراع الأول تنساب الغنائية الرهيفة للمصراع الثاني. فعبارة “خَفَّ الهَوَى” تنطوي على تذبذب في مغزى كلماتها: لأن “الهوى” بوصفه ضرورة شعرية لـ “الهواء” قد يعني كذلك الريح أو النسيم. وهكذا فإن الكلمات هنا تنطوي على استعارة ضمنية—فعواطف الإنسان متقلّبة ومتنوّعة كما النسيم العليل الذي يتأرجح رَوْحَةً وَجِيئَةً (تعني “خَفَّ” كذلك الهبوب بخفّة) على الديار المقفرة. وبالطريقة نفسها فإن عبارة “وَتَوَلَّتِ الأَوطارُ” ذات وجهين، كُلُّ منهما استعارة للآخر: فكما تهجر قبيلة المحبوبة مكان إقامتها في النسيب التقليدي وتقصد أماكن أخرى “الأوطار.” فكذلك أيضاً تجد رغبات المحبين “أوطاراً” أخرى لها. وفوق كل شيء يجب أن نقرأ هذه العبارة بوصفها عبارة ما وراء شعرية: أي اعتراف الشاعر العباسي بأن ينابيع الشعرية الجاهلية لم تعد كافية لإلهامه، فيجب من ثم البحث عن مصادر أخرى للوحي الشعري وعن أهداف شعرية جديدة.

P. 145

⁴ يلجح الشاعر هنا إلى المفهوم الذري للزمن كما هو عند أهل الجبر من المتكلمين. فالزمن ليس مستمراً، بل إن الله، حسب هذا المذهب، يعيد خلق العالم من عدم في كل لحظة من لحظات الزمن. أما الاطراد الزمني للأشياء والعلّة والمعلول فليست إلا ظواهر، إنها فقط عادة الله، وليست من قبيل أية قوانين طبيعية أو خصائص فيزيقية. تخلق وهم الاطراد.

ينتشر ذلك الإحساس بالتغير المطلق والخسارة التي لا يمكن تعويضها الذي يثيره

البيت الافتتاحي في بقية هذا النسيب القصير:

١. لَا أَنْتَ أَنْتَ وَلَا الدِّيارُ دِيارُ خَفَّ الهَوَى وَتَوَلَّتْ الأَوطارُ
٢. كَانَتْ مُجاوِرَةَ الطُّلُولِ وَأَهْلِها زَمَنًا عِذابَ الوَرْدِ فَهِيَ بِحارُ
٣. أَيَّامَ تُدمي عَيْنُهُ تِلْكَ الدُّمَى فِيها وَتَقْمُرُ لُبُّهُ الأَقْمارُ
٤. إِذْ لَا صَدُوفُ وَلَا كَنُودُ أَسامُها كَالْمَعْنِيِّينَ وَلَا نَوارُ نَوارُ
٥. بَيْضُ فَهْنٍ إِذَا رُمِقْنَ سَوافِراً صُورُ وَهْنٍ إِذَا رَمِقْنَ صِوارُ
٦. فِي حَيْثُ يُمْتَهَنُ الحَدِيثُ لِذي الصِّبا وَتُحَصَّنُ الأَسرارُ والأَسرارُ
٧. إِذْ فِي القَتَادَةِ وَهِيَ أَبْخَلُ أَيْكَةٍ ثَمَرُ وَإِذْ عودُ الزَّمانِ نُضارُ

وهكذا نقرأ في البيت ٢ أن الماء يمكن أن يظل غير آسنٍ مع مرور الوقت؛ أي “زمنًا”، لكن الماء العذب والماء المالح شيئانِ جُذُّ مختلفين—إن لم يكن في عنصرهما الأساسي، ففي مغزاهما، وبالنسبة إلى الشاعر فإن المغزى هو كل شيء. وهكذا فإن هذا الطباق ليس بين العذب والمالح فحسب، بل بين ما يمنح الحياة والخصوبة وبين ما يترك الأرض جرداء وبواراً. وفي الوقت نفسه يوحي هذا الطباق بالمقابلة الضدية بين الريق العذب للمحبوبة الذي لا بد أن الشاعر/المحب قد ذاقه عندما كان والمحبوبة معاً وبين الدموع المالحة المرة التي يتجرعها الآن في عزلة الخاوية. ومرة أخرى فإن التطابق الاستعاري بين حالة الشاعر العاطفية وحالة الديار المادية لا يزال قائماً.

وفي ذلك الماضي السحري تمتزج الاستعارة والواقع في البيت ٣، حتى تثير التشابهات الظاهرة—اللفظية والمادية على السواء—تشابهات واقعية. فـ“الدمى”—وهي تماثيل عاجية تمثل استعارة للعذارى البيض، تستثير الدم (الدموع الحمراء)، عبر الفعل “الدمى”، “من عيون المحب. فالاستعارة تتحكم في الواقع؛ والجناس يقررُ الفعل. وكذلك، في الشطر الثاني تكتسب وجوه العذارى الشبيهة بالأقمار قوة الاستعارة وتخلبن

لُبُّ الشاعر مثلها مثل القمر الحقيقي. فالهوية لم تعد مستقرة: والأشياء تتذبذب بين الواقع والاستعارة.

في البيت ٤ يلعب أبو تمام، مستعرضاً مرة أخرى الوعي العباسي بالاشتقاق، على اشتقاق أسماء الأعلام لكي ينفي التطابق بين الاسم والمسمى. ففي ذلك الزمن الرخي والرعوي لم تكن صدوف (المحبوبة) تنفر من الشاعر وتشيح عنه مخالفةً بذلك لاسمها، وكذلك لم تكن كنود متمردة، بل كانت من أهل وُدِّ الشاعر ووصاله، ولم تكن نوار نفوراً من الشاعر على العكس مما يوحي به اسمها. ومرةً أخرى، يستثمر الشاعر، في البيت ٥، الجنس (”رُمَقْن“ أي نَظَرْتُ إليهن كأنهن ”صور“ من حسنهن؛ ”رَمَقْن“ أي نَظَرَنْ إليك مثل ”الصَّوَار“ أي بقر الوحش) ليصف الهوية المتحوّلة للـ”بيض“: فكأنهن يصبحن ما يبدين. فإذا رأيتهن ”سوافراً“ فهن ”صور“ أو ”دمى“ من حسنهن؛ وإذا نظرن إليك نظرن بأعين بقر الوحش.^{١١} وفي البيت ٦ يضيف الشاعر إلى ما ذكره أنه كما أن الماضي الذهبي لم يكن كملاً عاطفياً فحسب، بل كملاً أخلاقياً كذلك—فالمحوبات كان مسموحاً لهن أن يمزحن مع أحبائهن، لكنهن يكتمن الأسرار ويحفظن العهود، ويحصنن فروجهن. وهكذا فإن غنائية هذا النسب هي غنائية الحنين إلى الحب والسعادة. أما البيت ٧ فهو بمثابة محور ارتكاز بين النسب والمديح، فالزمن فيه غامض يشير إلى الماضي المثالي المفقود المفهوم في الأبيات ١-٦، كما يشير إلى إعلان انتصار أبي سعيد في البيت ٨ وما يليه. وعلى الأساس الاستعاري الذي ينطبق على الزمنين، يتطابق ماضي النسب الأسطوري/الغنائي مع حاضر المديح الأسطوري/البطولي: فكلاهما زمن الامتلاء والإثمار الذي يشمل إثمار شجر القتاد نفسه (وهو شوك الشجر، وأقله خيراً). وهذا التطابق الاستعاري بين النسب والمديح ظاهرة لافتة في شعر أبي تمام. وكما سوف نرى في قصائده الأكثر نضجاً، فإن سيطرة أبي تمام على الصلة النمطية بين هذين القسمين الأساسيين هي

P. 146

^{١١} انظر ديوان أبي تمام ٢: ١٦٧. [وشرح الصولي لديوان أبي تمام، دراسة وتحقيق خلف رشيد نعمان، ج ١

(بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٧): ٥٢٠-٥٢١-الترجم].

التي مكنته من الخروج على القالب الكلاسيكي الصارم وإنجاز مرونة غير مسبقة في شكل القصيدة.

عودة الحياة وعودة الخصوبة، في هذه القصيدة إذن، موصولتان بانتصار المدوح. أما الزمان، المنظور إليه الآن من خلال المفهوم الإسلامي، فقد أثمر عوده. ويوصف انتصار أبي سعيد على الروم، وبالتالي انتصار الإسلام على الكفر، من خلال معجم الوفرة والكمال:

٨. قَدْ صَرَّحْتَ عَنْ مَحْضِهَا الْأَخْبَارُ وَاسْتَبَشَّرْتَ بِفَتْوحِكَ الْأَمْصَارُ
٩. خَبَرٌ جَلَا صَدَا الْقُلُوبِ ضِيَاؤُهُ إِذْ لَاحَ أَنَّ الصِّدْقَ مِنْهُ نَهَارُ
١٠. لَوْلَا جِلَادُ أَبِي سَعِيدٍ لَمْ يَزَلْ لِلتَّغْرِ صَدْرٌ مَا عَلَيْهِ صِدَارُ

فهو انتصار مثله مثل لبن الزمان المحض أي الخالص. كما أن أخبار هذا الانتصار أحييت الروح المعنوية المتردية للمسلمين؛ وحقيقة الإسلام، التي غطت عليها انتصارات الروم لمدة من الزمان، أصبحت في منعة، حتى لاح صدقها مثل عين الشمس.

وكما رأينا في مدح أبي تمام للمأمون (رقم ١٣٣)، فإن الشاعر هنا يحول تحويلاً استعارياً رحلة البادية التي يقوم بها الشاعر/المحب في القصيدة إلى المدوح، أي الرحيل في القصيدة الكلاسيكية، إلى غزوة للممدوح نفسه في سبيل الإسلام. وهكذا، فكما أن المدوح في قصائد أبي تمام الإمبراطورية يأخذ على عاتقه أن يقوم بدور "الباحث" أو "الطالب" (quester) الساعي وراء شيء ما، وهو الدور الذي عادة ما يؤديه الشاعر في الرحيل، فإن موضوع المدح في آخر الأمر هو الإسلام. وفيما يتصل بالصورة الشعرية التي تستدعي إلى الذهن شعر الحرب في الجاهلية فإن أبا تمام يصف أبا سعيد بأنه يقود جياداً مثل الصقور تثير الغبار (القسطل) —إلا أنها الآن تكون إحصاراً يجتاح حيطان قسطنطينية كما في قول أبي تمام:

١١. قُدتَ الجِيَادَ كَأَنَّهُنَّ أَجَادِلُ بِقُرَى دَرُولِيَّةٍ لَهَا أَوَكَارُ^{١١}

١٢. حَتَّى التَّوَى مِنْ نَقْعٍ قَسَطَلَهَا عَلَى حَيْطَانِ قُسْطَنْطِينَةَ الإِعْصَارُ

وفي أماكن عدة نقف على إشارات إلى أن انتصار أبي سعيد قد يكون مجازاً أكثر منه واقعاً، أو على الأقل إلى أنه كان نجاحاً متواضعاً أكثر منه واقعة تاريخية عظمية، أي نقطة تحول مصيرية، إلى الحد الذي لا بد أن الشاعر—ومعه الممدوح بلا شك—قد تمنى أن يكونه ذلك الانتصار. وهكذا نرى في البيت: ١٣:

١٣. أَوْقَدْتَ مِنْ دُونِ الْخَلِيجِ لِأَهْلِهَا نَاراً لَهَا خَلْفَ الْخَلِيجِ شَرَارُ^{١٢}

P. 147

شرار نار الحرب التي أوقدها أبو سعيد التي طارت من خليج البوسفور إلى قسطنطينة، ولكن لم تحترق المدينة. وفي ضوء ملاحظات كنار المقتبسة في بداية هذا الفصل عن شخصية أبي سعيد، نستطيع أن نحدس أن هذه الاستعارة تعطينا تقديراً عادلاً لهذه الغزوة. فالشاعر يحاول أن يعظم من شأن الغزوة من خلال المجاز إلى حد أن يرى فيها حصاراً لقسطنطينة نفسها، وذلك من خلال التجنيس بين “حصرت” و “الحصار” بمعنى الطريق وبمعنى الإحاطة في البيت: ١٤:

١٤. إِلَّا تَكُنْ حُصِرْتَ فَقَدْ أَضْحَى لَهَا مِنْ خَوْفِ قَارِعَةِ الْحِصَارِ حِصَارُ

لكن من الواضح أن حصار الخوف هذا حصار مجازي أساساً. ومرة أخرى يتضح من البيت ١٥:

١٥. لَوْ طَاوَعَتْكَ الْخَيْلُ لَمْ تَقْفُلْ بِهَا وَالْقَفْلُ فِيهِ شَبَابٌ وَلَا مِسمَارُ^{١٣}

^{١١} درولوية - Dorylium في آسيا الصغرى (ماريوس كنار، “تعليقات إضافية، ١،” في فازيليف، الروم والعرب، ٣٩٩. [الطبعة العربية، ٣٤٨ - المترجم].

^{١٢} لا بد أن يكون المقصود بالخليج هنا البسفور. وحسب كنار يمكن أن يكون كذلك خليج الدردنيل، لكن السياق الشعري يوحي بأن جيوش المسلمين تقف في مقابل القسطنطينية (السابق، ٤٠٠).

^{١٣} القفل - حصن كادينا Cadenas الرومي (السابق، ٣٩٩). [في الطبعة العربية، ٣٤٨. ينسب جريجوار القول بأن القفل حصن إلى البكري - المترجم].

أن حصن القفل، الذي يبدو أنه كان مما استهدفته غزوة أبي سعيد، لم يتم الاستيلاء عليه بالفعل، وهو فشل يرجعه الشاعر إلى حرون الخيل.^{١٤}

ومع ذلك فعندما يصل الشاعر إلى ذكر المعركة نفسها فإنه يقابل بين شجاعة أبي سعيد والمسلمين وفخرهم من جهة وجبن منويل والروم من جهة أخرى. وهكذا يجاور الشاعر بين مدح القائد المسلم أو فخره وجنوده وبين هجاء العدو: فجنود العدو كان يحاول أحدهم الاختباء وراء الآخر عند اقتراب جنود أبي سعيد هرباً من لقاءه المحتوم:

١٦. لَمَّا لَقَوُكَ تَوَاكَلُوكَ وَأَعْدَرُوا هَرَبًا، فَلَمْ يَنْفَعَهُمُ الْإِعْذَارُ

بل لقد كانوا متأكدين أن أبا سعيد قد أحاط بهم بحيث أصبح الخضوع له مثله مثل الخضوع للموت—لا عار فيه:

١٨. خَشَعُوا لِصَوْلَتِكَ الَّتِي هِيَ عِنْدَهُمْ كَالْمَوْتِ يَأْتِي لَيْسَ فِيهِ عَارُ

إن العنصر الإسلامي—المآل الإلهي لنجاح أبي سعيد—معبّر عنه في البيت ٢١ من خلال سلسلة من التوريات القائمة على أسماء خاصة بجغرافية الأناضول:

٢١. فَالْحَمَّةُ الْبَيْضَاءُ مِيعَادُ لَهُمْ وَالْقَفْلُ حَتْمٌ وَالْخَلِيجُ شِعَارُ

فالحمة البيضاء (بمعنى العين البيضاء) هي الميعاد "المحموم" (أي المحتوم)، و"القفل" هو بالفعل قضاء مختوم (أي على كما يبدو من البيت ١٥، لن يفتح، أو يتعرض للغزو) والخليج (الذي يعني هنا خليج البوسفور، كما يعني كذلك الجذب والتمايل والتخلع)، هو الشعار الذي يتخلج ويجذب إليه جنود أبي سعيد. إن محصلة هذا كله إذن أمر لا مفر منه، فهو مكتوب، إذا جاز التعبير، في أسماء تلك الأماكن أنفسها.^{١٥} وجانب آخر من التقابل بين المدح أو الفخر بالإسلام وبين هجاء الكفر هو تعظيم كل الأبعاد الخاصة بالجيش المنتصر والتقليل من شأن الروم الملاصق لذكر اسمهم. وهكذا، في حين أن

^{١٤} حسب شرح التبريزي لديوان أبي تمام ٢: ١٦٩: "الشبا: حدُ الحديد الذي به يتعلق القفل؛ ... لو فعلت الخيل كل ما أردت لرجعت ولا شبا في القفل ولا مسمار، أي لفتحته."

^{١٥} عن المفهوم القروسطي للأسماء والمسميات انظر حموري، "ملاحظات عن الجنس"، ٨٦.

مجرد قرع أقدام المسلمين للطريق كان يحاصر قسطنطينة بالرعب في البيت ١٤ وأن الأرض كانت تخور تحت وطء أقدامهم في البيت:

١٩. لَمَّا فَصَلَتْ مِنَ الدُّرُوبِ إِلَيْهِمْ بَعَرَمَرَمٍ لِلأَرْضِ مِنْهُ خُوارُ

فإن أبا تمام يصف، في استخدام بارع لتكنيك الهجاء، الروم المرعوبين بإحالة طريقة مشيهم إلى همس ونداءهم إلى إشارة وحديثهم إلى سرار في البيت:

٢٣. فَالْمَشْيُ هَمْسٌ وَالنِّدَاءُ إِشَارَةٌ خَوْفَ انتِقَامِكَ وَالْحَدِيثُ سِرَارُ

P. 148

بعد هذا القسم من المدح لجيش المدوح ومقابله من الهجاء لجيش الروم، يلتفت الشاعر إلى قائدي الجيشين، مقابلاً بين هجاء منويل في الأبيات ٢٤-٣١ ومديح أبي سعيد الذي يكون بقية القصيدة. ومن ثم يتضح أن الطباق الذي اعتبره ابن المعتز ومن تابعه نوعاً بلاغياً لفظياً (بدلاً من أن يكون دلالياً أو شكلياً) وبالتالي يعمل على مستوى البيت الواحد فحسب، ليس إلا مثلاً محدوداً على المدى الواسع للفكر الجدلي الذي يشكل قاعدة بنيوية ودلالية للشعر العباسي، وإلى المدى الواسع للفكر في الحقبة العباسية بشكل عام. لقد أول الشاعر تلك الحملة لأبي سعيد بوصفها حدثاً تاريخياً وحدثاً شعرياً على السواء، في عبارات متضادة تضاداً كاملاً: الإمبراطورية العباسية مقابل الإمبراطورية الرومية؛ الإسلام مقابل الكفر؛ أبو سعيد مقابل منويل؛ وقد عبّر عن هذا التضاد من خلال تكنيكات وموتيفات المديح والهجاء الكلاسيكيين. وضمن هذا الإطار يتضح أن اهتمام الشاعر الأساسي ليس الدقة التاريخية أو التأريخ لغزوة عسكرية. وهكذا فإن تلك الواقعة بعينها، مهما يكن من إعلاء شأنها ضمن أفق القصيدة، لا تكتسب أهمية في الحقيقة إلا من حيث كونها مثلاً على واقعة كونية أعظم. وهكذا يبدو أن الثنوية المانوية، على الرغم من رفضها على المستوى الديني، قد تغلغلت في الخيال الشعري العباسي.

إن هزيمة منويل، مثلها مثل انتصار أبي سعيد، أمر نسبي ومجازي. فلم تنل الرماح ولا السيوف من منويل، ومع ذلك فقد تمنى أن تسير الأمور على خلاف ما كانت عليه:

٢٤. إِلَّا تَنْلِ مَنْوِيلَ أَطْرَافِ الْقَنَا أَوْ تُثْنِ عَنْهُ الْبَيْضُ وَهِيَ حِرَارُ^{١٦}

٢٥. فَلَقَدْ تَمَنَّى أَنْ كُلَّ مَدِينَةٍ جَبَلٌ أَصَمٌّ وَكُلُّ حِصْنٍ غَارُ

فمنويل في الحقيقة لم يهرب، لكنه، بدلاً من أن يخوض المعركة بنفسه، كان يراقب القتال بين الجيشين فحسب. ويخبرنا الشاعر، من خلال طباق/لغز، أن موقف منويل، من وجهة نظر الإنسان الشجاع، هو موقف الجبان الهارب وإن لم يهرب هروباً فعلياً:

٢٦. إِلَّا تَفِرَّ فَقَدْ أَقَمْتَ وَقَدْ رَأَتْ عَيْنَاكَ قِدْرَ الْحَرْبِ كَيْفَ تُفَارُ

٢٧. فِي حَيْثُ تَسْتَمِعُ الْهَرِيرَ إِذَا عَلَا وَتَرَى عَجَاجَ الْمَوْتِ حِينَ يُثَارُ

٢٨. فَانْظُرْ بَعَيْنِ شَجَاعَةٍ فَلَتَعْلَمَنَّ أَنَّ الْمَقَامَ بِحَيْثُ كُنْتَ فِرَارُ

ومنويل، بوصفه قائداً، ليس قائداً معدوم الإلهام فحسب، بل ليس ملهماً كذلك. فعندما لجأت فلول الروم إلى منويل، لم يكن لديه ما يشجعهم به على الثبات في ميدان الحرب، بل صار يبكي أمامهم ويتكلم بأمثال يضربها الذليل الجبان في الصبر والرضا بالقضاء حتى لو كان شراً:

٢٩. لَمَّا أَتَيْتَكَ فَلَوْلُهُمْ أَمَدَدَتْهُمْ بِسَوَابِقِ الْعَبَرَاتِ وَهِيَ غِزَارُ

٣٠. وَضَرَبْتَ أَمْثَالَ الذَّلِيلِ وَقَدْ تَرَى أَنَّ غَيْرُ ذَاكَ النَّقْضُ وَالْإِمْرَارُ

٣١. الصَّبْرُ أَجْمَلُ وَالْقَضَاءُ مُسَلِّطُ فَارْضُوا بِهِ وَالشَّرُّ فِيهِ خِيَارُ

^{١٦} منويل-القائد الرومي الذي لجأ إلى العرب وأصبح رفيقاً للعباس بن المأمون. في ٢١٥/٨٣٠-٨٣١ ارتد إلى الجانب الرومي. وقد جرح ومن المحتمل أنه مات بعد معركة أنزن بوقت قصير في ٢٢٣/٨٣٨ (فاسيليف، الروم والعرب، ٩٩، ١٠٣ وهنري جريجوار، "منويل وتيوفوب"، في السابق، ٤١٣-٤١٤. انظر الطبعة العربية، ٣٦٢ وما بعدها حيث يشكك جريجوار في قصص تروى حول موت منويل مما خلق بعض الأساطير حول ذلك-الترجم]. ويوحى جناس أبي تمام في البيت بين 'تنل' و'منويل' أن 'منويل' يمكن أن تفسر على أنها 'منيل' أي اسم المفعول من 'نال/ينال' بحيث يمكن أن يقرأ البيت كذلك كما لو "أن أطراف الرماح لم تحصل على كان ينبغي أن تكون حصلت عليه."

وهكذا يوصف منويل بالعجز عن الفعل، وشلل في الإرادة: فهو يسمع ويرى ويبكي ويتكلم، لكنه يفتقر إلى القدرة على الثبات في الحرب أو حتى على حسم أمره بالفرار منها.^{١٧}

في البيت : ٣٢

٣٢. هِيَهَاتَ جَاذِبَكَ الْأَعْنَّةَ بِاسِلٌ يُعْطِي الْأَسِنَّةَ كُلَّ مَا تَخْتَارُ

ينتقل أبو تمام من هجاء منويل إلى مديح أبي سعيد من خلال انتقاده للا معقولية مثل هذا الصراع غير المتكافئ. ومن ثم يبدأ المديح بتصوير اقتحام أبي سعيد ميدان الحرب ببسالة وقوة، مندفعاً بسيفه إلى نار الحرب في صورة جنسية ضمنية من المبادرة بالهجوم والعزم على النصر في مقابل مباشر لصورة السلبية والخضوع اللاصقة بمنويل.

P. 149

إن الملح المميز لقسم المديح المعروف الذي تمثله الأبيات ٣٣-٦٤ هو تحويل الفضائل القبلية والمثل العليا التقليدية أو يتبنّاها كما هي معروضة في الفخر والمديح الجاهلي كي تعبر عن القيم الإسلامية والأفكار العباسية. وهكذا يضاف إلى الاندفاع الطائش إلى نار الحرب النار الإسلامية للجحيم التي يقف دونها المسلم التقى؛ بمعنى أن 'الجهل' الخالص في اندفاع البطل الجاهلي إلى نار الحرب يضبطه هنا خوف البطل المسلم من نار الجحيم:

٣٣. فَمَضَى لَوْ أَنَّ النَّارَ دُونَكَ خَاضَهَا بِالسَّيْفِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ النَّارُ

والهجوم العباسي المضاد لغارات الروم مؤول بعبارات الانتقام:

٣٤. حَتَّى يَأْوُبَ الْحَقُّ وَهُوَ الْمُشْتَفَى مِنْكُمْ وَمَا لِلدِّينِ فِيكُمْ ثَارٌ

لكن الانتقام لم يعد مسألة ثأر شخصي أو قبلي، بل تصحيحاً للآثام المرتكبة في حق الحقيقة والدين الصحيح. وعلى نحو مشابه في البيت ٣٨:

٣٨. أَنْ لَسْتَ نَعَمَ الْجَارُ لِلْسُّنَنِ الْأُولَى إِلَّا إِذَا مَا كُنْتَ بِئْسَ الْجَارُ

^{١٧} جاء في ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي ٢: ١٧٢، هامش ٢: "تعلم حين لم تُغن عن أصحابك مع قربك منهم أنك كنتَ فاراً." "

يتحدّد المبدأ الأخلاقي الجاهلي عن حماية الجار طبقاً للمبدأ الديني، أي إن حماية الإسلام والمسلمين واجبة على المؤمن، كما أن العداوة للكفر وللکفار واجبة عليه بالمثل. ومع ذلك فإنه ضمن ذلك الإطار المعاد صياغته إسلامياً تظل كثير من الموتيفات البطولية الجاهلية الخالصة تقريباً ماثلة في الصورة: فكرم المدوح مصاغ من خلال كرم البدوي الذي يعطي ضيوفه اللبن المحض الخالص غير المزوج بالماء وهي استعارة يرشح لها استخدام عبارة "لله دُرَّة" في مطلع البيت ٣٥:

٣٥. لِلَّهِ دُرٌّ أَبِي سَعِيدٍ إِنَّهُ لِلضَّيْفِ مَحْضٌ لَيْسَ فِيهِ سَمَارٌ
وهكذا فإن ما كان موتيفاً وصفيّاً في الشعر الجاهلي أصبح موتيفاً مجازياً هنا. وأبو سعيد، مثله مثل البطل الجاهلي، يوصف في شدة عزمه من خلال زئير الأسد وجيشان البحر:

٣٧. وَاسْتَيْقَنُوا إِذْ جَاشَ بَحْرُكَ وَارْتَقَى ذَاكَ الزَّئِيرُ وَعَزَّ ذَاكَ الزَّارُ
وفي قول الشاعر:

٣٩. يَقِظُ يَخَافُ الْمُشْرِكُونَ شَذَاتَهُ مُتَوَاضِعٌ يَعْنُو لَهُ الْجَبَّارُ
كما يوصف بأعلى الفضائل الجاهلية، أي تلك التي تجمع بين الحذر والتواضع الأمر الذي يثير خوفَ العدو ويذل له القوي الشديد (الْجَبَّار). يبدأ أبو تمام البيت ٤٠ بخضوع ركائب المدوح وطاعتها عندما تستأخر غزواته الحربية:

٤٠. ذُلُّ رَكَائِبِهِ إِذَا مَا اسْتَأْخَرَتْ أَسْفَارُهُ فَهُمُومُهُ أَسْفَارُ
يعود موتيف السفر هذا أساساً إلى الفخر الجاهلي، لكن أبا تمام سرعان ما يضيف أسفاراً متخيلة إلى الأسفار الحقيقية وهو يصف أبا سعيد بأنه، على حد تعبير الصولي في شرح البيت: "لا يخلو من جد وسفر في جهاد وإن لم يسافر. اشتغل بالفكر فيما يضرهم والحيلة عليهم، فهو كالمسافر".^{١٨٦} أما البيت ٤١:

٤١. يَسْرِي إِذَا سَرَتْ الْهُمُومُ كَأَنَّهُ نَجْمُ الدُّجَى وَيُغِيرُ حِينَ يُغَارُ

^{١٨٦} شرح الصولي لديوان أبي تمام، ص ٥٢٥.

فهو جاهلي صِرْفٌ في عناصره، لكن بنيته من صنع أبي تمام دون شك. فالشاعر، مستعيراً موتيفاً من النسيب الكلاسيكي، يربط بين أبي سعيد مع جيشه، وهو يسري بالليل — مثيراً رعباً عظيماً في قلوب الروم المُرّقين، وبين الهموم التي تسري بالليل فتشغل المحب الساهر المُرّق. وفي الوقت نفسه يشبه الشاعر سري المدوح بسري نجم الدجى، كما يعلن من خلال التجنيس بين "يغير" (بمعنى يهجم [الجيش])، وكذلك بمعنى يأفل [النجم] و"يُغار" (بمعنى أفل نجم)، أن المدوح يهاجم في الفجر كما يغور النجم آخر الليل. إن التشبيه، أي تشبيه الكفر بظلام الليل وحقيقة الإسلام بالنجم المضيء، الملمح إليه في

البيت ٤١ يظهر بشكل واضح مرة أخرى في البيت ٥٣:

٥٣. هُوَ كَوَكَبُ الْإِسْلَامِ أَيْةٌ ظُلْمَةٌ يَخْرِقُ فَمُخُّ الْكُفْرِ فِيهَا رَارُ

ويصف أبو تمام، مشيراً إلى أسلاف ممدوحه المشهورين بوصفهم محاربين في الجاهلية، الذين يحاربون أبا سعيد من خلال "وثنية جديدة" يتخذون فيها من محور رحى الحرب صنماً لهم يدورون من حوله:

٤٢. سَمَقَتْ بِهِ أَعْرَاقُهُ فِي مَعَشَرٍ قُطْبُ الْوَعْيِ نُصْبٌ لَهُمْ وَدَوَارُ

وهذه الصورة تلعب بفكرة عبادة الأصنام في الجاهلية كي تعلي من شأن الأسلاف العرب للممدوح. وينبغي أن يذكرنا هذا البيت أيضاً بأن "الجهل" أساساً لا يعني "عدم العلم"، بل "الاندفاع والشدة" (وضده الحلم والتحمل)، وأن البطش الأهوج هو على وجه التحديد ما يريد الشاعر أن يمدحه به في هذا البيت. وعلاوة على هذا، فإن أبا تمام الذي ادعى النسب إلى قبيلة طيء، يعلق هنا على صلته بصديقه وممدوحه أبي سعيد الثغري. إن أبا سعيد لم يكن وارثاً لميراث ماجد فحسب، لكنه سما بأسماء أسلافه وأثرها بمآثره هو. ومن ثم ينتقل الشاعر من النسب إلى الدين في الأبيات ٤٤-٤٧ كي يقارن بين أنصار أبي سعيد وأنصار النبي:

٤٤. مُتَّبِعُهُمْ فِي غَرَسِهِ أَنْصَارُهُ عِنْدَ النِّزَالِ كَأَنَّهُمْ أَنْصَارُ

٤٥. لَفْظُ الْأَخْلَاقِ التِّجَارِ وَإِنَّهُمْ لَغَدَاً بِمَا إِدْخَرُوا لَهُ لَتِجَارُ

٤٦. وَمُجْرَبُونَ سَقَاهُمْ مِنْ بَاسِهِ فَإِذَا لُقُوا فَكَأَنَّهُمْ أَغْمَارُ

٤٧. عُكْفٌ بِجِذْلِ اللَّطِيعَانِ لِقَاؤُهُ خَطَرٌ إِذَا خَطَرَ الْقَنَا الْخَطَارُ

إن المغزى المجازي للبيت ٤٤ يبدو مثيلاً لما كان عليه أهل المدينة بالنسبة إلى انتصار النبي محمد، حتى على الرغم من أنهم لم يكونوا من قومه أي من أهل مكة أو قريش. وهكذا أسهمت جيوش معظم جنودها من الأتراك في انتصار الدولة العباسية (العربية-الإسلامية). فعلى الرغم من أنهم لا يحفزهم الكسب المادي أو الربح الدنيوي، فسوف يربحون في الآخرة من أعمالهم الصالحة التي ادخروها في الدنيا. ويصفهم أبو تمام في البيت ٤٦، من خلال الطباق، (أي بالجمع بين الضدين)، بأن لديهم تجربة وخبرة في الحرب، ومع ذلك فإنهم وقد شربوا من بأس المدوح يقاتلون بحماسة الجنود الشبان واندفاعهم. ومرة أخرى يشبه الشاعر أبا سعيد، من خلال صورة جاهلية، في خِصَمُ غبار الحرب بالعود الذي ينصب للإبل فَتَحْتَكُ به، ومن ثم يشبه جيوشه بقطيع من الجمال المصابة بالرغبة في حَكْ جلدتها وقد التفت من حوله كي تقضي هذه الرغبة—في القتال وفي الانتقام في البيت ٤٧. إن وصف الأسلحة في الأبيات التالية:

٤٨. وَالْبَيْضُ تَعْلَمُ أَنَّ دِينَأَ لَمْ يَضِعْ مُذْ سَلَّهِنَّ وَلَا أَضِيعَ ذِمَارُ

٤٩. وَإِذَا الْقَيْسِيُّ الْعَوْجُ طَارَتْ نَبْلُهَا سَوْمَ الْجَرَادِ يَسِيحُ حِينَ يُطَارُ

٥٠. ضَمِنْتَ لَهُ أَعْجَاسُهَا وَتَكَفَّلْتَ أَوْتَارُهَا أَنْ تُنْقَضَ الْأَوْتَارُ

يؤكد المحور القبلي/الإسلامي. فيجمع بين الدين والعرض حيث يصف الأسلحة بأنها الضمان للوفاء بقسم الانتقام. وتشبيهه طيران رشق السهام برجل الجراد يوحى بأن جيش أبي سعيد بمثابة عقاب الله المرسل إلى آل فرعون من طوفان وجراد وقمل وطفادع ودم^{١٩} كما نرى في البيتين ٤٩-٥٠. أما البيتان:

٥١. فَدَعُوا الطَّرِيقَ بَنِي الطَّرِيقِ لِعَالِمٍ أَتَى يُقَادُ الْجَحْفَلُ الْجَرَارُ

^{١٩} انظر القرآن ٧: ١٣٣.

٥٢. لَوْ أَنَّ أَيْدِيَكُمْ طَوَالَ قَصَّرَتْ عَنْهُ فَكَيْفَ تَكُونُ وَهِيَ قِصَارُ؟

P. 151

فيبدوان كأنهما موجَّهان إلى قواد عباسيين آخرين قاموا بغزوات إلى الروم. وأبو تمام يدعوهم كي يتنحَّوا عن الطريق للقائد الوحيد الذي يحسن قيادة الجيوش في مواجهة العدو.

في البيت : ٥٣

٥٣. هُوَ كَوَكَبُ الْإِسْلَامِ أَيْةٌ ظُلْمَةٌ يَخْرِقُ فَمُخُّ الْكُفْرِ فِيهَا رَارُ

يبدأ الشاعر في وضع هذه الجوانب المختلفة للمديح في الصورة من منظور تاريخي وديني وشعري وذلك من خلال استخدام ضمير الغائب: فأبو سعيد هو كوكب الإسلام الذي يخرق ظلام الكفر الفاسد اللب. ويضع الشاعر هذا في صورة يمكن أن توحى بإشارة إلى الثنوية الفارسية المانوية أو المجوسية. أما في البيت : ٥٤

٥٤. غَادَرَتْ أَرْضَهُمْ بِخَيْلِكَ فِي الْوَعَى وَكَأَنَّ أَمْنَعَهَا لَهَا مِضْمَارُ

فيلتفت الشاعر إلى استخدام ضمير المخاطب كي يخاطب أبا سعيد مباشرة، مما يشير إلى الانتقال من الوصف البطولي الموضوعي للمديح إلى نغمة أكثر حميمية وعاطفية للقسم الأخير من القصيدة ودعائه الختامي. وفي الحقيقة، فإن الجزء الختامي لهذه القصيدة الذي تكوَّنه الأبيات ٥٣-٦٤ يتكوَّن من استعادة النغمة والصورة الشعرية من الوصف البطولي للمديح إلى غنائية النسيب، إلا أن ذلك الفردوس المفقود في النسيب قد تمت استعادته الآن في المديح.

فكأن أبا سعيد وجد في بلاد العدو البعيدة، إذا جاز التعبير، وطناً: ^{٢٠} فأراضي العدو المنيعه بحصونها هي بالنسبة إلى خيل أبي سعيد مضمار لها من كثرة ألفتها إياها، وهو ما يظهر في البيتين ٥٤، ٥٥. ونتيجة لغزوات أبي سعيد المنتصرة فإن الله وأصحاب

^{٢٠} الشاعر يلعب هنا على نسبة أبي سعيد "الثغري"، "يقول ماريوس كنار: "أما تلقيبه بالثغري ففيه إشارة إلى حروبه مع الروم ومع بابك لأن لفظ الثغر تطلق أيضاً عند الكلام على أذربيجان "كنار"، "الإشارات إلى حرب الروم"، ٣٩٩، [الطبعة العربية، ٣٤٧-الترجم].

دار الإسلام راضون عنه وقد تحولت دار الكفر إلى دار للممدوح. لقد جعل من العالم مكاناً آمناً، حتى أننا لنشعر، مع تجاور "الدار" و"القرار" في قافية البيتين ٥٥ و: ٥٦

٥٥. وَأَقَمْتَ فِيهَا وَادِعاً مُتَمَهِّلاً حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهَا لَكَ دَارُ

٥٦. بِالْمُلْكِ عَنْكَ رِضاً وَجَابِراً عَظْمِهِ أَرْضَى وَبِالدُّنْيَا عَلَيْكَ قَرَارُ

أن أبا سعيد، بوصفه منفذاً للإرادة الإلهية، قد حوّل المكان الدنيوي العاجل (الدنيا) —وهو محل الإقامة المؤقت في النسيب— إلى مكان دائم (دار القرار)، أي إلى الجنة على الأرض.^{٢١} فليست الدولة الإسلامية هي فقط التي تستجيب لنصر أبي سعيد، بل إن الطبيعة نفسها تستجيب له بطريقة طقسية نمطية، حيث يعود الازدهار والخصب إلى الأرض التي أصابها العقم من قبل في قول الشاعر:

٥٧. وَأَرَى الرِّيَاضَ حَوَامِلًا وَمَطَافِلًا مُذْ كُنْتَ فِيهَا وَالسَّحَابُ عِشَارُ

وفي هذه الصورة إشارة أخرى إلى النسيب حيث يعبر تقليدياً عن جفاء العلاقات الإنسانية المقطوعة بين الشاعر/المحب ومحبوته من خلال وحشة الدار، أي الأطلال، وينتهي النسيب بالشاعر وهو يدعو بالسقيا للمكان حتى يزهر وتنتشر في أرجائه الحياة في صورة المها المطفلة والبقر الوحشي مع أولادها—وهو ما يُعدُّ إعلاءً لرغبة الشاعر/المحب المحبوبة في إنتاج الحياة الإنسانية عبر التزاوج. ومن الواضح في هذه القصيدة أن الممدوح ليس هو فقط الذي تتماهى هويته مع قوى الطبيعة الواهبة للحياة والحافظة لها، بل ثمة كذلك استعارة قائمة بين الأطلال المقفرة والموقف السياسي للدولة العباسية، الممزقة في تلك الحقبة بسبب الثورات الداخلية والمهددة بغزوات الروم المتكررة. وهكذا يمزج الشاعر في البيت ٥٧ بوضوح بين الصورة الغنائية للنسيب والصورة البطولية للمديح من أجل أن يعلن أن أبا سعيد لم يستعد دار المحبوبة بطابعها الشخصي فحسب بل استعاد كذلك دار الإسلام بطابعها السياسي. إن الصورة والمعجم الشعري هنا هما بالتحديد من قبيل ما يوجد عادة في النسيب التقليدي حيث ترعى الحوامل والمطافل من الظباء والمها ما تخرجه الأرض من نبت ويغدق

P. 152

^{٢١} راجع مناقشتي لمعلقة لبدي في "القصيدة العربية وطقوس العبور" ٦١-٧١ و"التفسيرات البنيوية"، ٩٠.

السحاب ماءه على هذه الرياض التي توحى في هذا السياق بفكرة التوالد والخصب والحياة التي تجمع بين أجيال مختلفة متتالية. ويتجاوز مثل هذا الانتقال الفائق للموتيفات بنية [المقطع-المقطع الضد] strophe-antistrophe التي اقترحها شبيرل، ليصف العلاقة بين النسب والمديح.^{٢٢} كما يتجاوز بالمثل سلسلة الثنائيات الضدية التي أخذ بها كمال أبو ديب في منهجه المقترح لتحليل الشعر الجاهلي.^{٢٣} إن قراءة "دار" في قافية البيت ٥٥ بمعنى "مجتمع"، تكشف عن بنية القصيدة ذات النمط الشعائري الثلاثي: (١) فحلاء ووحشة المكان (مما يعني تدنيته) الذي كانت تسكنه المحبوبة يوازي مرحلة الانفصال عن المجتمع؛ (٢) والغزوة الحربية على الثغور توازي مرحلة الهامشية؛^{٢٤} ومن ثم فإن المعركة هي شكل من أشكال التضحية والأخذ بالثأر الذي يميز: (٣) إعادة الدخول إلى المجتمع، والاستقرار والإقامة الدائمة والخصب والإثمار. إن وعي الشاعر بأن الدار قفر ("الفردوس المفقود") في النسب هو في آخر الأمر مطابق للدار الخصبة ("الفردوس المستعاد") في

^{٢٢} شبيرل، "الملوكية الإسلامية"، ٢٥-٣١. [تطلق كلمة الاستروف strophe على المقطع أو القسم من القصيدة، وبمعنى خاص ينطبق مفهوم المقطع على الجزء الافتتاحي (وكل قسم ثالث لاحق) من القصيدة الإغريقية الكورالية. ويُتبعُ المقطعُ أحياناً بالمقطع الضد antistrophe ويكون نظيراً للمقطع في عدد السطور الشعرية والترتيب الوزني المعقد. وفي القصيدة الإغريقية الكورالية، ترقص الجوقة في اتجاه على المسرح فيما تنشد المقطع، ثم تفعل الشيء نفسه وهي عائدة في الاتجاه الآخر منشدة المقطع الضد، وهي لا تزال مستعدة لإنشاد الإبيود وهو المقطع الثالث المختلف عن المقاطع الأخرى في الطول والبنية. وشبيرل يقسم قصائد المدح، في القسم الثاني من مقالته، إلى جزئين: مقدمة تشمل عدداً من التيمعات، وجزء المديح. وقد سُميَ الجزء الأول الاستروف والآخر الاستروف الضد، وذلك كي يتجنب فكرة ترجيح أحدهما على الآخر وليشير إلى العلاقات المتقابلة التي تربط بينهما. ويشمل المقطع/الاستروف عنده وصف الربيع والخمرية والنسب والأطلال وذكر الشيب وذكر الموت/الرثاء. أما المقطع الضد فيشمل جزئين: السلام والحرب، وهما يختصان بالخليفة أو الحاكم ومدحه في حالتي السلم والحرب-المترجم].

^{٢٣} انظر أبا ديب، "نحو تحليل بنيوي للشعر الجاهلي"، ١٤٨-١٨٤.

^{٢٤} في هذا الأمر، قد تهمنا ملاحظات فيدال-ناقاي عن دور الفتیان ephebic peripolos الأثينيين في الخدمة على الثغور. انظر ببير فيدال-ناقاي، "الصيد الأسود وأصل نظام الفتیان في أثينا"،

Pierre Vidal-Naquet, "The Black Hunter and the origin of the Athenian Ephebeia," in R. L. Gordon, ed., *Myth, Religion, and Society: Structuralist Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 148.

المديح أو الفخر هو الذي سمح له بأن ينقل الصور والمعجم الشعري للنسيب إلى المديح. وفي عبارة أخرى، إن ما يدعوه ليتش Leach التقدم "المعكوس" "chiastic" وما يدعوه فيدال-ناقاي "القلب المتماثل" "symmetrical inversion" للمرحلة الهامشية مقارنةً بمرحلتَي الانفصال وإعادة التجمع في نمط التضحية الطقوسي هو الذي يشرح مقدرة أبي تمام على نقل موتيفات النسيب إلى المديح.^{٢٥} وكذلك ينبغي علينا أن نلاحظ أن الدعاء بالسقيا (للمحبة أو لربعها أو لطيفها) في النسيب قد استُجيبَ له في مديح أبي تمام.^{٢٦}

وعلاوة على هذا، فإننا نستطيع أن نستخلص مستوى مجازياً آخر من القصيدة وذلك في ضوء ما أوضحناه من أن موتيفات النسيب تستدعي العصر الرعوي—بل البطولي كذلك—للجاهلية. وهذا المستوى الآخر هو أن القصيدة تعبر عن الانتقال من العصر الجاهلي/الوثني إلى العصر العباسي/الإسلامي بما يعني نوعاً من طقس العبور. وفي عبارة ثقافية فإن لهذا الانتقال تأثير افتداء الماضي الوثني من خلال إدراك "طفولة" الحضارة العربية فيه، وهي حضارة وصلت إلى ذروتها (أي بلغت سن الرشد) في العصر الإسلامي. وفي عبارة أخرى، يقوم العصر الجاهلي بمثابة "عهد قديم" لـ "عهد جديد" إسلامي يَنسُخ ما سبقه ويستكمله في الوقت نفسه.^{٢٧}

وهكذا يتضح أن موضوعة الأطلال في شعر أبي تمام ليست عنصراً حوشياً ولا هي بقية من ماضٍ عتيق، بل إنها تؤسس أولاً النواة الثقافية والأدبية للقصيدة ومن ثم النموذج الأساسي وقاعدة الاستعارة التي تنبني عليها: الإقامة في المكان—الرحيل عنه—العودة إليه، أو الخصب—العقم—الخصب. ويعبر عن هذه القاعدة أولاً من خلال العبارات الغنائية للنسيب، ثم سرعان ما يعود الشاعر، بعد استطراد طويل يصف فيه غزوات المدوح

^{٢٥} ليتش، "ضد الأنواع"، ٩٩؛ فيدال-ناقاي، "الصيد الأسود"، ١٥٤-١٥٥.

^{٢٦} شبيرل، "الملوكية الإسلامية"، ٢٥-٣١.

^{٢٧} انظر كتابي، الصم الخوالد تتكلم، ٥١. [تم تغيير الهامش هنا بمعرفة المؤلفة—الترجم].

ويجمع بين عناصر الرحيل وبين وصف الحرب، إلى تجميع الموضوعة الأصلية (الأطلال) بطريقة خفية، ممتداً بها مجازياً حتى يلمّ بالمجالات البطولية والحربية والسياسية.

في البيت ٥٨ :

٥٨. أَيَّامُنَا مَصْقُولَةٌ أَطْرَافُهَا بِكَ وَاللَّيَالِي كُلُّهَا أَسْحَارُ

إلماح من الشاعر مرة أخرى إلى القسم الأول من القصيدة:

٧. إِذْ فِي الْقَتَادَةِ وَهِيَ أَبْخَلُ أَيْكَةٍ ثَمَرٌ وَإِذْ عَوْدُ الزَّمَانِ نُضَارُ

٨. قَدْ صَرَّحَتْ عَنْ مَحْضِهَا الْأَخْبَارُ وَاسْتَبَشَّرَتْ بِفَتْوحِكَ الْأَمْصَارُ

٩. خَبَرٌ جَلَا صَدَا الْقُلُوبِ ضِيَاؤُهُ إِذْ لَاحَ أَنَّ الصِّدْقَ مِنْهُ نَهَارُ

وذلك عندما يدعو الشاعر ممدوحه بمن يجلو الصدا عن السيوف، ويُدرَك الممدوح مرة أخرى من حيث هو مُنفذٌ لمشيئة الزمن-المُدرك الآن إدراكاً دينياً: فكما يصل الليل إلى غايته عند طلوع الفجر، فكذلك يحوّل أبو سعيد الليل إلى طلوع دائم للنهار.^{٢٨}

تتميز الأبيات الخمسة الأخيرة:

٦٠. هَمَمِي مُعْلَقَةً عَلَيْكَ رِقَابُهَا مَغْلُولَةٌ إِنَّ الْوَفَاءَ إِسَارُ

٦١. وَمَوَدَّتِي لَكَ لَا تُعَارُ بَلَى إِذَا مَا كَانَ تَامُورُ الْفُؤَادِ يُعَارُ

٦٢. وَالنَّاسُ غَيْرَكَ مَا تَغَيَّرُ حُبُوتِي لِغِرَاقِهِمْ هَلْ أَنْجَدُوا أَوْ غَارُوا

٦٣. وَلِذَاكَ شِعْرِي فِيكَ قَدْ سَمِعُوا بِهِ سِحْرُ وَأَشْعَارِي لَهُمْ أَشْعَارُ

٦٤. فِاسْلَمْ وَلَا يَنْفَكَ يَحْظُوكَ الرَّدَى فِينَا وَتَسْقُطُ دُونَكَ الْأَقْدَارُ

بنغمة حميمية تستحضر إلى أذهاننا الغنائية العاطفية للنسيب التقليدي. فالشاعر في هذه الأبيات يتناول بطريقة مباشرة علاقته بالممدوح. وهكذا، فبعد وصف كرم أبي سعيد وتفضله على الناس وعطاياه لهم بإفراط حتى أن من جاءه سائلاً يسأله الناس، ومن جاءه زائراً يزوره الناس، يلتفت الشاعر إلى نفسه واصفاً آماله المعلقة بالممدوح من خلال الاستعارة

^{٢٨} تجدر ملاحظة أن طلوع الفجر يرمز غالباً إلى النجاح في الأخذ بالتأثر وبالتالي فهو مناسب لوصف القائد الذي انتقم للإسلام من الكفر. انظر مقالتي "العناصر الطقوسية والتضحية في شعر الأخذ بالتأثر"، ٤٠-٤٢.

الحربية التي تجعل هذه الآمال أسرى له، ورقابها مغلولة بالحديد، ومتصلة برباط الوفاء للممدوح كما في البيت ٦٠. ولعلنا نلاحظ في هذه الأبيات الأخيرة تضاداً مع موضوعة التقلب والتحول في نسيب هذه القصيدة. فعاطفة الشاعر تجاه الممدوح ليست عاطفة واهنة يمكن مقارنتها بنسيم الريح الضعيفة المتقلبة، بل إنها صلة غير منفصمة مثلها مثل الأغلال الحديدية. في الأبيات ٦١-٦٣ يميّز أبو تمام بين العلاقة المعتادة المادية في أول الأمر بين الشاعر وولي نعمته من جهة، وهي العلاقة التي يعلن الشاعر نفسه أنها تقوم بينه وبين ممدوحيه الآخرين، وبين حبه وإخلاصه لأبي سعيد من جهة أخرى. إن الشاعر يُقرُّ، مستدعياً تيمات النسيب عن ظعن المحبوبة واليأس من عودتها، بأن فراق ممدوحيه الآخرين لم يؤثر فيه إلا قليلاً. أما فراق أبي سعيد فيحزنه ويصيبه يأس الشاعر/المحب الذي هجرته محبوبته في النسيب ويقف على أطلالها ليبكي حبه. ومرة أخرى يقول أبو تمام إن أشعاره في الآخرين مجرد أشعار. أما قصائده في أبي سعيد فهي من قبيل السحر. وهكذا تقفل النعمة الحميمية الملهمة بنعمة النسيب، وكذا الصورة الشعرية للقسم النهائي من القصيدة، الدائرة الكاملة لها، حتى أن أبا تمام يختتمها، على نحو ما يختم الشاعر/المحب الجاهلي النسيب، بالدعاء إلى الله بسلامة المحبوب/الممدوح كما في البيت ٦٤. ٢٩

تكشف القصيدة التي بين أيدينا عن تطور أبعد للاتجاهات التي ميزناها في مديح الشاعر للخليفة المأمون (رقم ١٣٣). فكما رأينا في تلك القصيدة، يستخدم أبو تمام العناصر

^{٢٩} إن مقارنة بين خاتمة هذا المدح والمدح السابق عليه (رقم ١٣٣) يكشف عن الطرق المختلفة التي يتبعها الشاعر في التعامل مع الشخصيات المختلفة للممدوحين. ففي القصيدة الأولى، التي قالها أبو تمام في الخليفة المأمون، ينتقل الشاعر من النعمة الحربية-البطولية الغالبة على المديح، إلى نعمة إمبراطورية أكثر تسامياً. والقصيدة تبدأ ختامها بالدعاء للخليفة أن يعمر طويلاً، كما في البيت ٥١، ومن ثم يتحول إلى ضمير غائب مطلق غير شخصي كي يحدد العلاقة بين الله والخليفة والأمة-وهي بالتحديد المكونات التي تشكل المفهوم العباسي للحكم الإسلامي. أما في القصيدة التي في مدح القائد أبي سعيد. وهو صديق حميم لأبي تمام، فثمة انتقال من النعمة الحربية والسياسية للمديح إلى نعمة أكثر شخصية وعاطفية. لهذا فمن الطبيعي أن يلجأ الشاعر إلى موتيفات النسيب التي عادة ما تستخدم في التعبير عن تلك النعمة العاطفية.

الغنائية التقليدية للنسيب كي يعبر عن تأملات تجريدية وميتافيزيقية معاصرة عن العلاقات الداخلية بين الزمن والاسم والهوية. وهكذا فإن استخدام الجذور اللغوية الاشتقاقية لأسماء الأعلام من أجل استيعابها في سياق دلالي أوسع للقصيدة أمر واضح في النسيب في الأبيات الأربعة الأولى وخلال أبيات القصيدة. وهذا ليس مجرد عملية تورية غير مقصودة، بل عملية واعية ومقصودة. فالكلمة، بالنسبة إلى أبي تمام الشاعر، ليست أبداً علامة جزافية أو مجانية. فكما تعرض هذه القصيدة، ثمة تفاعل حيوي بين الاسم والمسمى. وتناول أسماء الأعلام في هذه القصيدة هو انعكاس لخطوة أبعد مما رأينا في القصيدة السابقة عليها، بمعنى التداخل المتزايد للإشارات التاريخية والدور الأكبر الذي يلعبه الحدث التاريخي. وهذا يتطلب بالتالي امتداداً للعمليات المجازية والشعرية التي يتحوّل من خلالها التاريخ إلى الشعر. إننا نجد في هذه القصيدة تناولاً حرّاً وموسّعاً لموتيفات الرحيل والهجاء والمديح وأخيراً النسيب وقد استخدمها الشاعر ليكون ما ندعوه عادةً قسم "المديح" في القصيدة. إن الحملة الحربية، كما رأينا في القصيدة الأولى، عبارة عن رحيل متحوّل، والقائد أبو سعيد هو في الوقت نفسه العابرُ فيما يشبه قسم "الرحيل" والممدوحُ معاً، في حين أن القائد الرومي هو المهجُو.

إن تضمين أسماء الأعلام وأسماء الأماكن التي ترتبط بغزوات حربية معاصرة في أراضٍ غريبة بدلاً من الأسماء المغلفة بالحنين للمحجوبات الجاهليات أو مواطن العرب الأولى في نجد وتهامة هو جانب آخر للعملية نفسها. إن أبا تمام يحوك هذه الأسماء في نسيج القصيدة من خلال الاشتقاق والتجنيس، أو من خلال استيعابها في الموتيفات التقليدية. وبهذه الطريقة يضيف الشاعر عليها معنى شعرياً بالإضافة إلى معناها السياسي والتاريخي. وهكذا فإن أسماء الأماكن الرومية، مثل الحمة البيضاء والقفل والخليج، تستدعي من خلال أسماء عربية مفسّرة كي تكشف عن قضاء الله المحتوم في البيت ٢١. كما أن الاسم "ذَرَوَلِيَّة" يرد في قلب موتيف رحيل بدوي حتى إننا لا نكاد نلاحظ أنه إقليم رومي وليس مجرد جبل في نجد تصطاد فيه الصقور في البيت ١١. وفي البيت ٢٤ يعرّب

الاسم الأجنبي منوّل شكلاً ومعنى كي يوحى باسم المفعول للفعل نال-ينال (منيل)،
والذي يصنع الشاعر منه تورية.

وهكذا نجد في التناول اللغوي والدلالي لأسماء الأعلام أن الشاعر يلعب دوره الأدبي
ودوره الثقافي، فكما يقول ابن رشيق، ^{٣٠} “وإنما سمي الشاعر شاعراً لأنه يشعر بما لا يشعر
به غيره.” ^{٣١} إن الشاعر يدرك، فيما وراء الأسماء الأجنبية وفيما هو حدث تاريخي جزافي
جزافي الاختيار، العلامة، كما يدرك المغزى. والأسماء الأجنبية تصبح كلمات عربية تحمل
معنى من المنظور الإسلامي العباسي لرؤية العالم؛ والغزوة الحربية المفردة تكتسب معنى
بوصفها استعارة لصراع أكبر بين الإسلام والكفر وتأخذ مكانها في مسيرة التاريخ الإسلامي.

^{٣٠} ابن رشيق، العمدة ١: ١١٦.

قصيدة ثمر القتاد

١. لا أنت أنت ولا الديار ديار
 ٢. كانت مجاورة الطلول وأهلها
 ٣. أيام تدمي عينه تلك الدمي
 ٤. إذ لا صدوف ولا كنود أسماهما
 ٥. بيض فهن إذا رمقن سوافراً
 ٦. في حيث يمتهن الحديث لذي الصبا
 ٧. إذ في القتادة وهي أبخل أيكه
 ٨. قد صرحت عن محضها الأخبار
 ٩. خبر جلا صداً القلوب ضياؤه
 ١٠. لولا جلد أبي سعيد لم يزل
 ١١. قدت الجياد كأنهن أجادل
 ١٢. حتى التوى من نقع قسطلها على
 ١٣. أوقدت من دون الخليج لأهلها
 ١٤. إلّا تكن حشرت فقد أضحي لها
 ١٥. لو طاوعتك الخيل لم تقفل بها
 ١٦. لما لقوك تواكلوك وأعدروا
 ١٧. فهناك نار وغى تشب وهاهنا
 ١٨. خشعوا لصولتك التي هي عندهم
 ١٩. لما فصلت من الدروب إليهم
 ٢٠. إن يبتكر ترشده أعلام الصوى
 ٢١. فالحمّة البيضاء ميعاد لهم
- خف الهوى وتولت الأوطار
زمناً عذاب الورد فهي بحار
فيها وتقمّر لبه الأقمار
كالمعنيين ولا نوار نوار
صور وهن إذا رمقن صوار
وتحصن الأسرار والأسرار
تمر وإن عود الزمان تضار
واستبشرت بفتوحك الأمصار
إذ لاح أن الصدق منه نهار
للثغر صدر ما عليه صدار
بقري درويّة لها أوكار
حيطان قسطنطينة الإعصار
ناراً لها خلف الخليج شرار
من خوف قارعة الحصار حصار
والقفل فيه شبا ولا مسمار
هرباً، فلم ينفعهم الإعدار
جيش له لجب وثم مغار
كالموت يأتي ليس فيه عار
بعرمرم للأرض منه خوار
أو يسر ليلاً فالنجوم منار
والقفل حتم والخليج شعار

٢٢. عَلِمُوا بِأَنَّ الْغَزْوَ كَانَ كَمِثْلِهِ
٢٣. فَالْمَشْيُ هَمْسٌ وَالنِّدَاءُ إِشَارَةٌ
٢٤. إِلَّا تَنَلَّ "مَنُوِيلَ" أَطْرَافُ الْقَنَا
٢٥. فَلَقَدْ تَمَتَّى أَنَّ كُلَّ مَدِينَةٍ
٢٦. إِلَّا تَفِرَّ فَقَدْ أَقَمَتْ وَقَدْ رَأَتْ
٢٧. فِي حَيْثُ تَسْتَمِعُ الْهَرِيرَ إِذَا عَلَا
٢٨. فَانْظُرْ بَعَيْنَ شَجَاعَةٍ فَلَتَعْلَمَنَّ
٢٩. لَمَّا أَتَتْكَ فَلَوْلَهُمْ أَمَدَدَتَهُمْ
٣٠. وَضَرَبْتَ أَمْثَالَ الذَّلِيلِ وَقَدْ تَرَى
٣١. الصَّبْرَ أَجْمَلَ وَالْقَضَاءَ مُسَلِّطُ
٣٢. هَيْهَاتَ جَاذِبَكَ الْأَعْنَةَ بِاسِلُ
٣٣. فَمَضَى لَوْ أَنَّ النَّارَ دُونَكَ خَاضَهَا
٣٤. حَتَّى يَأُوبَ الْحَقُّ وَهُوَ الْمُشْتَفَى
٣٥. لِلَّهِ دَرُّ أَبِي سَعِيدٍ إِنَّهُ
٣٦. لَمَّا حَلَلْتَ الثَّغَرَ أَصْبَحَ عَالِيًا
٣٧. وَاسْتَيْقَنُوا إِذْ جَاشَ بَحْرُكَ وَارْتَقَى
٣٨. أَنْ لَسْتَ نِعَمَ الْجَارِ لِلْسُّنَنِ الْأُولَى
٣٩. يَقْظُ يَخَافُ الْمُشْرِكُونَ شِدَاتَهُ
٤٠. ذُلُّ رَكَائِبِهِ إِذَا مَا اسْتَأْخَرَتْ
٤١. يَسْرِي إِذَا سَرَتْ الْهَمُومُ كَأَنَّهُ
٤٢. سَمَقَتْ بِهِ أَعْرَاقُهُ فِي مَعْشَرٍ
٤٣. لَا يَأْسَفُونَ إِذَا هُمْ سَمِنَتْ لَهُمْ
- غَزَوْا وَأَنَّ الْغَزْوَ مِنْكَ بِوَارٍ
- خَوْفَ انتِقَامِكَ وَالْحَدِيثُ سِرَارُ
- أَوْ تُثْنِ عَنْهُ الْبَيْضُ وَهِيَ حِرَارُ
- جَبَلُ أَصَمٍّ وَكُلُّ حِصْنٍ غَارُ
- عَيْنَاكَ قَدَرُ الْحَرْبِ كَيْفَ تُفَارُ
- وَتَرَى عَجَاجَ الْمَوْتِ حِينَ يُثَارُ
- أَنَّ الْمَقَامَ بِحَيْثُ كُنْتَ فِرَارُ
- بِسَوَابِقِ الْعَبْرَاتِ وَهِيَ غِزَارُ
- أَنْ غَيْرُ ذَاكَ النَّقْضُ وَالْإِمْرَارُ
- فَارْضُوا بِهِ وَالشَّرُّ فِيهِ خِيَارُ
- يُعْطِي الْأَسِنَّةَ كُلَّ مَا تَخْتَارُ
- بِالسَّيْفِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ النَّارُ
- مِنْكُمْ وَمَا لِلدِّينِ فِيكُمْ ثَارُ
- لِلضَّيْفِ مَحْضٌ لَيْسَ فِيهِ سَمَارُ
- لِلرُّومِ مِنْ ذَاكَ الْجَوَارِ جَوَارُ
- ذَاكَ الزَّرْئِيرُ وَعَزُّ ذَاكَ الزَّارُ
- إِلَّا إِذَا مَا كُنْتَ بِئْسَ الْجَارُ
- مُتَوَاضِعٌ يَعْنُو لَهُ الْجَبَّارُ
- أَسْفَارُهُ فَهَمُومُهُ أَسْفَارُ
- نَجْمُ الدُّجَى وَيُغِيرُ حِينَ يُغَارُ
- قُطْبُ الْوَعْيِ نُصَبٌ لَهُمْ وَدَوَارُ
- أَحْسَابُهُمْ أَنْ تُهْزَلَ الْأَعْمَارُ

٤٤. مُتَّبِعُهُمْ فِي غَرَسِهِ أَنْصَارُهُ
 ٤٥. لُقُظٌ لِأَخْلَاقِ التَّجَارِ وَإِنَّهُمْ
 ٤٦. وَمُجَرَّبُونَ سَقَاهُمْ مِنْ بَاسِهِ
 ٤٧. عُكُفٌ بِجِذْلِ اللَّطِيعَانِ لِقَاوُهُ
 ٤٨. وَالْبَيْضُ تَعْلَمُ أَنَّ دِينَائَهُ لَمْ يَضَعْ
 ٤٩. وَإِذَا الْقَيْسِيُّ الْعَوْجُ طَارَتْ نَبْلُهَا
 ٥٠. ضَمِنْتَ لَهُ أَعْجَاسُهَا وَتَكَفَّلْتَ
 ٥١. فَدَعَا الطَّرِيقَ بَنِي الطَّرِيقِ لِعَالِمٍ
 ٥٢. لَوْ أَنَّ أَيْدِيَكُمْ طِوَالُ قَصْرَتِ
 ٥٣. هُوَ كَوَكَبُ الْإِسْلَامِ آيَةٌ ظُلْمَةٍ
 ٥٤. غَادَرَتْ أَرْضَهُمْ بِخَيْلِكَ فِي الْوَعَى
 ٥٥. وَأَقَمْتَ فِيهَا وَادِعَاءَ مُتَمَهِّلًا
 ٥٦. بِالْمُلْكِ عَنْكَ رِضًا وَجَابِرُ عَظَمِهِ
 ٥٧. وَأَرَى الرِّيَاضَ حَوَامِلًا وَمَطَافِلًا
 ٥٨. أَيَّامُنَا مَصْقُولَةٌ أَطْرَافُهَا
 ٥٩. تَنْدَى عُفَاتُكَ لِلْعُفَاةِ وَتَغْتَدِي
 ٦٠. هِمَمِي مُعَلَّقَةٌ عَلَيْكَ رِقَابُهَا
 ٦١. وَمَوَدَّتِي لَكَ لَا تُعَارُ بَلَى إِذَا
 ٦٢. وَالنَّاسُ غَيْرُكَ مَا تَغْيَرُ حُبُوتِي
 ٦٣. وَلِذَاكَ شِعْرِي فِيكَ قَدْ سَمِعُوا بِهِ
 ٦٤. فَاسْلَمْ وَلَا يَنْفَكُ يَحْظُوكَ الرَّدَى

عِنْدَ النِّزَالِ كَأَنَّهُمْ أَنْصَارُ
 لَغْدَاً بِمَا إِدْخَرُوا لَهُ لَتَجَارُ
 فَإِذَا لَقُوا فَكَأَنَّهُمْ أَغْمَارُ
 خَطَرُ إِذَا خَطَرَ الْقَنَا الْخَطَارُ
 مُذْ سَلَّهْنُ وَلَا أَضْيَعُ ذِمَارُ
 سَوَمَ الْجَرَادَ يَسِيحُ حِينَ يُطَارُ
 أَوْتَارُهَا أَنْ تُنْقَضَ الْأَوْتَارُ
 أَنِّي يُقَادُ الْجَحْفَلُ الْجَرَارُ
 عَنْهُ فَكَيْفَ تَكُونُ وَهِيَ قِصَارُ؟
 يَخْرِقُ فَمُخُّ الْكُفْرِ فِيهَا رَارُ
 وَكَأَنَّ أَمْنَعَهَا لَهَا مِخْمَارُ
 حَتَّى ظَنَّنَا أَنَّهَا لَكَ دَارُ
 أَرْضِي وَبِالدُّنْيَا عَلَيْكَ قَرَارُ
 مُذْ كُنْتَ فِيهَا وَالسَّحَابُ عِشَارُ
 بِكَ وَاللَّيَالِي كُلُّهَا أَسْحَارُ
 رُفَقَا إِلَى زُوَارِكَ الْكَزُورُ
 مَغْلُولَةٌ إِنَّ الْوَفَاءَ إِسَارُ
 مَا كَانَ تَامُورُ الْفُؤَادِ يُعَارُ
 لِفِرَاقِهِمْ هَلْ أَنْجَدُوا أَوْ غَارُوا
 سِحْرُ وَأَشْعَارِي لَهُمْ أَشْعَارُ
 فِينَا وَتَسْقُطُ دُونَكَ الْأَقْدَارُ

الفصل السابع

مدينة بابك في يد الردى

قصيدة مديح في المعتصم بمناسبة أسر بابك الخرمي

P. 165

يمكننا أن نقول إن قصيدة أبي تمام رقم ١٣٠،^١ في مديح الخليفة المعتصم بمناسبة هزيمة بابك، قائد تَمُرْد أصحاب دين الخُرَّمِيَّة في أذربيجان، ذات أهمية قصوى في فهم التطور الذي أصاب قصائد أبي تمام التاريخية-السياسية. لقد تفتش هذا التمرد في جسد الخلافة العباسية منذ سنة ٢٠١ للهجرة، ولم يتم استئصال شأفته حتى بعد إعدام قائده الشائن في سنة ٢٢٣ للهجرة. إن لهذه القصيدة طبيعةً تجريبيةً وانتقاليةً في كلٍّ من الشكل والمحتوى. ويُفاجئ فيها القارئ بدايةً بغياب النسيب الكلاسيكي، أي وصف الأطلال الدارسة الذي بدأت به القصيدتان المناقشتان في الفصلين السابقين. كذلك فإن استعراض بنية القصيدة يكشف عن أهمٍّ ملمح مميز لها: حيث تخلَّى فيها أبو تمام عن اتباع الشكل الكلاسيكي الظاهري للقصيدة (النسيب-الرحيل-المديح). وبدلاً من ذلك، فإن الخط الأساسي فيها خط تاريخي سردي يرصد لنا أحداث هزيمة بابك الخرمي وأسرهِ وإعدامه. وعلى الرغم من السردية الظاهرة للقصيدة فإن خطابها خطاب شعري. فالشاعر ليس معنياً بتأريخ أحداث واقعية، وإنما باستنتاج مغزى أكبر منها—أي التدليل على الاختيار الإلهي للخليفة. وكما رأينا في تناول الشاعر لموضوع غزو الروم في القصيدتين ١٣٣ و ٦٨، فإن الحدث الزمني الخاص في هذه القصيدة كذلك ذو قيمة ليس بوصفه مادةً تاريخيةً، بل بوصفه تجسيدا لبنية الزمن وصيرورته الكونية إلى غاية إلهية.

في القصيدتين ١٣٣ و ٦٨ كان الشكل قائماً على أساس البنية الكلاسيكية (نسيب-[رحيل]-مديح)، بل إن التداخل بين موتيفات بعينها وانتقالها من قسم إلى آخر كان داعماً لتلك البنية من خلال الإيحاء بعلاقة دلالية بين الأقسام. فالشاعر كان يعبر في المديح عن كل المثل والقيم البطولية للتقليد الأدبي الكلاسيكي ضمن الإطار

^١ القصيدة رقم ١٣٠، ديوان أبي تمام ٣/ ١٣٢-١٤٥.

الشكلي والموضوعاتي لذلك التقليد. كما أن الحدث التاريخي كما يظهر في القصيدة كان مجرد استعارة ممتدة منسوجة في المديح ومستوعبة فيه استيعاباً كاملاً.

P. 166

ومهما يكن من أمر، فإنني أرى أن أبا تمام، وهو يتخلّى، كما يبدو، في القصيدة الراهنة عن الشكل التقليدي للقصيدة—أي ذلك الشكل الرأسي لأقسامها كما حدّده نقاد العصور الوسطى (ابن قتيبة وغيره)، كان في الحقيقة يَرْتَدُّ من البنية السطحية العامة للقصيدة إلى البنية الطقسية العميقة التي تكمن تحتها. فما إن يدرك الشاعر طبيعة هذه البنية العميقة حتى يصبح حراً في تجنب التعبيرات الموضوعاتية التقليدية للنموذج الطقسي للقصيدة ويحلّ محلها نظائر بنيوية—أو ما يمكننا كذلك أن ندعوه نظائر مجازية لتلك التعبيرات. وفي عبارة أخرى، فإن مفهوم القياس الذي كان، كما عرضنا في الجزء الأول، يلعب دوراً حيوياً في المنجز الفكري العباسي بدءاً من الفكر الديني إلى النحو وعلم اللغة—في الحقبة الاعتزالية، والذي كان يشتغل، كما لاحظ النقاد العرب في العصور الوسطى، على المستوى المعجمي والبلاغي في شعر تلك الحقبة، كان مفهوماً فعّالاً، على يد أبي تمام، في الإدراك الموضوعاتي للقصيدة في كليّتها. فكما أن مبدأ القياس يمكن أن يولّد كلماتٍ جديدةً، فكذلك يمكن أن يولّد قصائدَ جديدةً.

يمكن تقسيم القصيدة ثلاثة أقسام رئيسية: الأبيات ١-٢٠ تقدّم وصفاً تأويلياً وتفسيراً مجازياً للتمرد الخرمي في أذربيجان في أثناء خلافة المعتصم. والأبيات ٢١-٨١ تشتمل على "سرد" شعري لحملة قائد المعتصم الأفشين على بابك من سنة ٢٢٠ حتى قتله وصلبه في سامراء في سنة ٢٢٣. والأبيات ٨٢-٨٨ تختم القصيدة بدعاء للخليفة. ويساعد القسمان الأول والثالث من القصيدة على استيعاب التتابع التاريخي المستقل للحوادث ضمن مفهوم إسلامي عباسي أوسع عن دور الخليفة وعن صيرورة التاريخ.

مرة أخرى، فإن القصيدة تكشف عن النموذج الثلاثي لطقس التضحية بوصفه البنية العميقة لها. وهكذا، فإن مرحلة التضحية تتأسّس في القسم الأول الذي تكونه الأبيات ١-٢٠ أو ٢٢ ويُعطى تلخيصٌ لهذا الطقس. وتُقدّم حركة التمرد الهرطقية في الاستعارات والرموز المعروفة للتدنييس: الانقلاب والانحراف والدم المطلول والجذب

والظلام. وفي البيتين ١٩-٢٠ يعبر بوضوح عن التأثير الخلاصي التطهري للحملة الحربية الناجحة التي سوف توصف في الجزء ٢ من الكتاب؛ فقتل بابك، بوصفه شكلاً من أشكال التضحية، سوف يمحو ما قبله من الذنوب؛ مثله مثل الصلاة، عندما تقام إقامة صحيحة، تغفر ما قبلها وما بعدها من ذنوب.

ولما كان الخليفة المعتصم لم يشارك في تلك الحملة بنفسه وبالتالي لا يُعدُّ فاعلاً مباشراً في الأحداث الموصوفة في القسم الأساسي من القصيدة الذي تمثله الأبيات ٢١-٨١، إلا أن الغرض الرئيس من القسمين التمهيدي والختامي هو تأسيس صلة عرضية بين الخليفة وإنجازات قائده، من أجل وضع تلك الحادثة التاريخية، على وجه الخصوص، وبمعنى أكثر عمومية، ضمن نطاق مفهوم إسلامي لاهوتي للتاريخ، ليجد فيه تجسيداً لحقيقة أكبر، ولواقعٍ يحيطُ بكل ما حوله. ومنذ البداية من الواضح أنه كان على الشاعر كي يبدع تلك الصورة أن يكون متصرفاً في تناول الأحداث التاريخية على نحو تصرفه في تناول الصيغ الأدبية. ومع ذلك، فإن كلاً من هذه الصيغ وتلك الأحداث تحكمها مبادئ ذات مغزى يتجاوزها: فمدح الخليفة لا يتكوّن من مجرد مدح لولي نعمة من خلال النعوت التقليدية، وإنما هو يقوم على (١) الانتصار النهائي والمطلق للإسلام على الكفر، و(٢) أولية دور الخليفة في تحقيق هذا الانتصار الحتمي.

تفتتح القصيدة بإعلان عن نهاية:

١. آلتُ أمورُ الشِّركِ شَرَّ مَالٍ وَأَقْرَبَ بَعْدَ تَخْمُطٍ وَصِيَالٍ

فأمور الشرك قد آلت إلى شر مآل؛ بعد أن كانت تهدر مثل الفحل الذي يُواثب الناس فيأكلهم، وهدأت وانحصر تأثيرها. فهذه البداية الشعرية لا تثير التوتر أو القلق، حيث المطلع المصاغ في الزمن الماضي التام يعلن انتصار الإسلام بوصفه خاتمة سابقة، أي بوصفه حدثاً مطلقاً ومكتملاً. وهذه عبارة شعرية، وليست عبارة خبرية. وقد أورد الطبري، الذي يُعدُّ تأريخه لتمرد بابك الخرمي أكمل تأريخ وربما كان الأكثر دقة، أنه في سنة ٢٠١ ادعى بابك أن روح جاويدان، قائد واحدة من أكثر طوائف الشيعة غلواً وصاحب مدينة البذ، دخلت فيه، وأن بابك منذ ذلك الحين أخذ في العبث والفساد. وفي سنة ٢٠٤ وقعت معركة شديدة بين القائد العباسي يحيى بن معاذ وبابك فلم يظفر

واحد منهما بصاحبه، تلاها في سنة ٢٠٦ التي نكب فيه بابك بعيسى بن محمد بن أبي خالد الذي ندبه الخليفة لقتاله. وقد وجّه المأمون محمد بن حميد الطوسي إلى بابك في سنة ٢١٢ لمحاربته على طريق الموصل وتقويته إياه إذ كان خطره لا يزال قائماً، ولكن الطوسي قُتِلَ في هذه الحرب. وهكذا، ظل انتصار المسلمين بحلول سنة ٢١٩ أمراً بعيد المثال. وقد دخل كثير من أهل الجبال [وهمذان وأصبهان وماسبذان وغيرها] في دين الخرمية، وتجمعوا فعمسكروا في همذان، فوجه إليهم المعتصم العساكر، وكان منهم إسحاق بن إبراهيم بن مصعب الذي عقد له المعتصم على الجبال في شوال من تلك السنة، فسار إليهم فأوقع بهم في أعمال همذان، فقتل منهم، حسب الطبري وغيره، ستين ألفاً وهرب الباقون إلى بلاد الروم.^٢

P. 168

لكن هذه لم تكن النهاية. ففي سنة ٢٢٠ أرسل المعتصم أبا سعيد محمد بن يوسف الثغري وأمره أن يبني الحصون التي خربها بابك على الطريق بين زنجان وأردبيل. وكانت هذه أول هزيمة على بعض أصحاب بابك، واسمه معاوية وكان يُغير على المنطقة التي بين زنجان وأردبيل. وقد لحقت بالخرمية هزيمة أخرى في تلك السنة على يد محمد بن البعيث وكان مصالحاً لبابك تنزل سراياه عنده في قلعة حصينة له تسمى شاهي من أنذربيجان فيضيّفهم حتى أنسوا به ثم وثّب على عصمة قائدهم فاستوثق منه وقتل من كان معه من أصحابه، وسير عصمة إلى المعتصم. هكذا كان الوضع في سنة ٢٢٠ عندما ولّى المعتصم الأفشين حيدر بن كاووس الصغدي على الجبال وأرسله لقتال بابك، وكان هذا في يوم الخميس لليلتين بقيتا من جمادى الآخرة، ومن ثمّ عسكر في مُصلّى بغداد ثم نزل برزند وعسكر بها وضبط الطرق والحصون فيما بينه وبين أردبيل، ثم سار الأفشين والتقى ببابك واقتتلا قتالاً شديداً، وكانت وقعة عظيمة في سنة عشرين ومائتين، قتل فيها كثير من أصحاب بابك الذين كانوا معه، وأفلت هو في نفر يسير، واستمرت الحرب بينه وبين بابك المرة بعد المرة إلى سنة اثنتين وعشرين

^٢ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٣ : ٢ : ١٠١٥-١١٦٥. [في الطبعة العربية: "نحو (مائة ألف) سوى النساء والصبيان." ٩ : ٨-الترجم].

ومائتين، ففتح الأفشين البذ -مدينة بابك- وأسر بابك، وخرب المسلمون المدينة واستباحوها وذلك لعشر بقين من شهر رمضان في هذه السنة، وكانت حروب يطول شرحها انجلت عن ظفر المسلمين.^٢

إن ما يورده الطبري في شكل تأريخي، يعبر عنه أبو تمام في شكل رمزي وذو بعد أساطيري؛ وفي عبارة أخرى، ليست القصيدة سرداً مقفياً وموزوناً، وإنما هي تفسير لأحداث معاصرة لها. يعلن الشاعر في البيت الثاني:

٢. غَضِبَ الْخَلِيفَةُ لِلْخِلَافَةِ غَضَبَةً رَخُصَتْ لَهَا الْمُهْجَاتُ وَهِيَ غَوَالِي

بما فيه من جناس مزدوج غضب الخليفة للخلافة غضباً موحياً بالعلاقة بين الخليفة والخلافة ومعبرة عن حنق الخليفة، عن أن الخلافة قد استُفِزَّت إلى أقصى درجة وأن دماء المسلمين قد سُفِكَتْ دون ثأر أو سالت دون حساب في تلك الحرب التي طال أمدها. أما البيت ٣:

٣. لَمَّا انْتَضَى جَهْلَ السُّيُوفِ لِبابِكِ أَغْمَدَنَ عَنْهُ جَهَالَةُ الْجُهَّالِ

فيكرر الخلاصة المذكورة في البيت ١ ويثأر للغضبة الماثرة في البيت ٢، ذلك أن مبادرة الخليفة بالهجوم على بابك وضعت نهاية للتمرد الديني كما قضت على الآراء السياسية لاتباعه. و تصور أذربيجان، قاعدة التمرد الخرمي، في البيت الرابع على النحو التالي:

٤. فَلِأَذَرْبِيْجَانَ إِخْتِيَالٌ بَعْدَمَا كَانَتْ مُعْرِسَ عِبْرَةٍ وَتُكَالِ

أي في عبارات نسيبية نمطية، وكأنها امرأة مختالة ومغترة بنفسها لم تزدر في الماضي—وهذه بلا شك إشارة إلى إخماد المسلمين لانتفاضات سابقة من قبل الكفار. فاختيال أذربيجان بل اختيال امرأة جميلة، لكنه غرور امرأة قبيحة وتفاهتها، وهو ما يصفه الشاعر في البيتين ٥-٦ مستخدماً مرة أخرى معاني النسيب:

٥. سَمُجَّتْ وَنَبَّهْنَا عَلَى اسْتِسْمَاجِهَا مَا حَوْلَهَا مِنْ نَضْرَةٍ وَجَمَالِ

^٢ السابق، ٣، ٢: ١١٧١-١١٧٢. [انظر الطبعة العربية: ٩: ١١-١٢-الترجم].

‘أفضل’ ‘عِبْرَةٌ’ بكسر العين بمعنى ‘‘عظة’’ على فتحها بمعنى ‘‘دعوة’’ وهو ما أورده عزام في الشرح. (السابق، ٣: ١٣٢).

٦. وَكَذَلِكَ لَمْ تُفْرِطْ كَأَبَةٍ عَاطِلٍ حَتَّى يُجَاوِرَهَا الزَّمَانُ بِحَالِي

وهكذا تقع أذربيجان، وقد خُدِعَتْ وَخُدَعَتْ نَفْسَهَا، ضحيةً للشرك الذي نصبه لها بابك، وهو الشرك الذي يستطيع الخليفة وحده أن يُطْلَقَهَا منه:

٧. أَطْلَقْتَهَا مِنْ كَيْدِهِ وَكَأَنَّمَا كَانَتْ بِهِ مَعْقُولَةً بِعِقَالٍ

P. 169

في الأبيات ٨ إلى ٢٠ يحاول الشاعر أن يشرح ما كان يبدو في الظاهر هيمنة للشر في عالم يفترض فيه أنه يسير وفق مشيئة إله خير وقادر على كل شيء. وفي هذه المحاولة ينطلق الشاعر من بعض مبادئ المعتزلة. فالشاعر يرى أن انتصار بابك بمثابة ثغرة أو صدع في جدار الأيام:

٨. خُرُقٌ مِنَ الْأَيَّامِ مَدَّ بَضْبِعِهِ صُغْدًا وَأَعْطَاهُ بَغِيرَ سُؤَالٍ

أي خرق في نسيج الزمن، مفارقة خرقاء. وهكذا فإن انتصار بابك يبدو شذوذاً مثله مثل عقدة صغيرة في فلك سماوي تام المدار—فلبعض الوقت يظهر كل شيء وكأنه يعود أدراجه، عاكساً حاله، لكنه سرعان ما يستقيم في اتجاهه الصحيح ويستمر في مجراه الطبيعي المقدّر له. إن هذا الانقلاب في اتجاه الأمور مؤقت وظاهري؛ وفي النطاق الأوسع ليس إلا جزءاً من التقدم إلى الأمام. ففي حين يبدو العالم سائراً إلى الخلف؛ فإن نجم بابك في صعود. ويخشى العزيزُ الذليل؛ فتنحنني نبعات نجد الآن لأشجار الضال. والنبعات هنا عبارة عن أصول العرب الكريمة (وَالنَّبْعُ: شَجَرٌ تُتَّخَذُ مِنْهُ الْقَسِيّ. الواحدة: نَبْعَةٌ، وَتُتَّخَذُ مِنْ أَغْصَانِهَا السَّهَامُ، لكنها كذلك شجرة أنساب [؛ يقال هو من نبعة كريمة، أي كريم الأصل). أما أشجار الضال فيوحي اسمها بالضالة والانحناء الْمُذَلِّ والضلال في البيت التاسع:

“خُرُقٌ”، أو كما في تحقيق شاهين عطية، “خُرُقٌ”، يمكن أن تفهم من جهتين، كلاهما يعني أن استيلاء بابك على السلطة كان خطأ، انحرافاً مؤقتاً. و“خُرُقٌ”، التي تعني “أحمق”، تعطينا معنى أنه من بين الأيام كان يوم آخرق إلى حد أن يضفي أهمية على هذا الإنسان؛ أما “خُرُقٌ” فتعني ثغرة أو صدعاً في تقدم الزمن. ويلخص التبريزي مقصد الشاعر بإحكام عندما يعلق على البيت: “يعني تغير الزمان وانقلابه، “ومدّ بضبعه” أي ثوّه به، ولم يكن هذا من الزمان على قصد صحيح” (السابق، ٣: ١٣٢). انظر كذلك ديوان أبي

تمام، تحقيق شاهين عطية، ٢٣١.

٩. خَافَ الْعَزِيزُ بِهِ الدَّلِيلَ وَغَوِيْرَتَ نَبَعَاتُ نَجْدٍ سُجْدًا لِلضَّالِّ

أما بابك فأثار الرعب والوجل في قلوب المسلمين حتى تلاشت شجاعتهم وإن كانوا أبطالاً:

١٠. قَدْ أَتْرَعْتَ مِنْهُ الْجَوَانِحُ رَهْبَةً بَطَلَتْ لَدَيْهَا سَوْرَةُ الْأَبْطَالِ

١١. لَوْلَمْ يُزَاحِفْهُمْ لَزَاحِفُهُمْ لَهُ مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنَ الْأَوْجَالِ

وهكذا يضيف الشاعر إلى التأثير النفسي والروحي للعدو على المسلمين الانتصار الحربي عليهم. ويظهر من البيت الثاني عشر:

١٢. بَحْرٌ مِنَ الْمَكْرُوهِ عِبَّ عُبَابُهُ وَلَقَدْ بَدَأَ وَشَلًّا مِنَ الْأَوْشَالِ

أن بابك لم يمثل في أول الأمر تهديداً للمسلمين—فقد بدا في أول الأمر مثل مياه ضحلة لا قيمة لها، لكنه انكشف في النهاية عن أنه بحر هائج. ومن ثم يقابل الشاعر بين القوة المائية للبحر الهائج وبين قدرة بابك على تجفيف نعم الله من الفاكهة الناضجة—أي ضعف الإسلام هنا بسبب بابك—وهي استعارة مأخوذة من التقابل التقليدي بين المدح/المهجو من جهة والخصب/الجفاف من جهة أخرى. وأخيراً، يطفئ بابك نور الحق وسراج الهدى، تاركاً المؤمنين في ضلال في قوله:

١٣. جَفَّتْ بِهِ النِّعَمُ النَّوَاعِمُ وَانْتَنَتْ سُرُجُ الْهُدَى فِيهِ بِغَيْرِ دُبَالِ

إن قلب بابك القاسي يتمثل في إباحته قتل الأطفال خشية أن يشبوا على أمل الانتقام لآبائهم، كما يقول الشاعر:

١٤. رُعباً أَرَاهُ أَنَّهُ لَمْ يَقْتُلِ الْآ سَادَ مَنْ أَبْقَى عَلَى الْأَشْبَالِ

هكذا كانت قسوة قلب بابك وجشعه حتى أن المسيح الدجال، أكبر المغوين للبشر، أو أحد أتباعه المحتالين، الأعور الدجال الذي ظهر في أيام المهدي، أي المقنع، لينهل دمه لو عاين ما عليه بابك من الفساد والتضليل والإفراط في القسوة:

١٥. لَوْ عَايَنَ الدِّجَالُ بَعْضَ فَعَالِهِ لَأَنهَلَ دَمْعُ الْأَعْوَرِ الدِّجَالَ

١ يمكن أن تعني "مكروه" هنا الصفة الشائعة للحرب.

وإذا كان هذا البيت يشير إلى المقتنع هذا فإنه يعبر عن الرأي نفسه الذي نجده في كلام ابن النديم عن بابك:

فأما الخرمية البابكية فإن صاحبهم بابك الخرمي، وكان يقول لعن استغواه إنه إله، وأحدث في مذاهب الخرمية القتل والغصب والحروب والمثلة [التنكيل بالخصم وتشويه جسده]، ولم تكن الخرمية تعرف ذلك.^٧

P. 170

وهكذا فإن محاولة بابك قلب النظام السياسي للدولة العباسية، كما يتصورها أبو تمام، هي في الوقت نفسه إفساد للدين وانحراف عن الأخلاق وخروج على نظام الكون. ومن أجل تصويب هذه الانحرافات عن الطريق القويم—وهذه استعارة قوية لافتة عن دين مؤسس إلى مدى بعيد على مفاهيم الشريعة والسنة والصراط المستقيم—أشهر الخليفة سيوفه (كناية عن قواده وأفعاله). فالفعل السياسي-الحربي فعل ديني كذلك. وهو مثله مثل الصلاة تغفر ما فات من ذنوب:

١٨. أعطى أمير المؤمنين سيوفه فيه الرضا وحكومة المقتال
١٩. مستيقناً أن سوف يمحو قتله ما كان من سهو ومن إغفال
٢٠. مثل الصلاة إذا أقيمت أصلحت ما قبلها من سائر الأعمال
- وهكذا لم يكن مستغرباً أن يستخدم الشاعر في بنية قصيدته واستعاراته الأشكال والرموز الخاصة بالنمط الطقوسي للتدنس/التلوث-التضحية-التطهر.

^٧ فهرست ابن النديم، تحقيق وترجمة [إنجليزية] بايارد دودج:

The Fihrist of Ibn al-Nadīm; A Tenth-Century Survey of Muslim Culture, ed. and trans. Bayard Dodge, 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1970) 2:818.

[والنص هنا مقارن بما ورد في الفهرست لابن النديم، تحقيق الطبعة الأولى لجوستاف فليجل (ليبزيغ، ١٨٧١) وتحقيق جديد لمحمد عوني عبد الرؤوف وإيمان السعيد جلال، جزاءان (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦)، ١: ٣٤٢، وقد أثبت فليجل في النص رواية 'الخرمي' و'الخرمية' بالخاء المهملة وعلّق في هوامشه على هذه الفقرة المقتبسة [٢: ٣٦٣] أن 'الخرمية' بالخاء المهملة تكتب عادة 'الخرمية' بالخاء المعجمة من الصيغة الفارسية الأصل 'خُرْم' أو 'خُرْمِي' = الصفاء أو السرور (بابك الخرمي = أيضاً المسعودي ج ٢ ص ٧٥)، وفي العربية نشأت الصيغة 'خرمية' (قارن الفهرست ص ١٨٨) وهي أكثر تعبيراً، لأن العرب يريدون التعبير عن تعاليم هذه الطائفة المذمومة، كما تدل على ذلك الكلمات التي ترد في هذه الصفحة بعد: "ولهم مشاركة في الحرم والأهل..."-الترجم].

من البيت ٢١ إلى ٨١ تعضي القصيدة على أساس الأحداث التاريخية بين سنة ٢٢٠ و ٢٢٣ إلى حد أننا نستطيع أن نتابع هذه الموازنة بين أحداث القصيدة وأحداث التاريخ كما سجلها المؤرخون. ومع ذلك فإن اختيار تفاصيل معينة من أجل التعبير الشعري يقوم على أساس البنية الطقوسية النموذجية العميقة والمنحى التفسيري للأحداث في القصيدة. وهذا يعني أن الحملة الحربية تُدْرَك ويُعَبَّر عنها من خلال رموز جيداً معروفة عن المرحلة الهامشية في طقس العبور: الظلام والانحراف و"الصراع الهامشي" الذي يُتَوَجَّ بالتضحية: تدمير حصن بابك في مدينة البذ، واغتصاب النساء وذبح الرجال وأخيراً أسر بابك وإعدامه وصلبه ، ذلك المهرطق الرئيس والأضحية الأخيرة. وفي نهاية تأريخ الطبري لسنة ٢٢٠ يذكر تعيين المعتصم الأفشين على الجبال وحته لِشَنْ حربٍ على بابك. ويشبّه أبو تمام الأفشين، في استعارة مزدوجة، بنجم — أي نجم الإسلام — الذي يمزق الظلام — أي ظلام الكفر والهرطقة —، في حين يشبّه ظلام الكفر بالرداء البالي المهلهل في قوله:

٢١. فَرَمَاهُ بِالْأَفْشِينَ بِالنَّجْمِ الَّذِي صَدَعَ الدُّجَى صَدَعَ الرِّدَاءِ الْبَالِي

وهذه الصورة التي تعود بشكل واضح إلى أصل فارسي (مجوسي أو مزدكي) قد ظهرت من قبل في وصف أبي تمام لأبي سعيد الثغري (انظر الفصل السابق، تحليل القصيدة رقم ٦٨، البيت ٥٣). وهي صورة مناسبة هنا بشكل خاص لأن الأفشين كان قائداً من أصل فارسي (وقد تعرّض فيما بعد على نحو يدعو إلى المفارقة، لاتهامات بأنه يدين بالمجوسية ويضمّر ذلك الأمر الذي أودى بحياته [انظر الفصل ٩ أدناه]). إن استخدام الفعل (رمى) لوصف تعيين المعتصم الأفشين يوضح لنا أن الشاعر لا يرى قائد الخليفة في هذه القصيدة فاعلاً مستقلاً independent agent، وإنما يراه سلاحاً للخلافة؛ فالخليفة هو المحارب المجازي والفاعل النهائي ultimate actor.^٨

P. 171

^٨ [لعل المؤلف تشير هنا إلى الفكر الاعتزالي وخصوصاً رسالة الكندي، معاصر أبي تمام، عن الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز، وقد جاءت هذه الرسالة في سياق نفي التشبيه والتجسيم عن الخالق لكنها فرقت كذلك بين أداة الفعل واستخدام هذه الأداة في الفعل. يقول الكندي: "الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفع بته. فأما المنفع فهو المتأثر من تأثير المؤثر، أعني المنفع عن الفاعل. فإذاً الفاعل

ويقرر الطبري أن الأفشين لم يُرسل لمحاربة بابك إلا بعد عشرين سنة من فشل المسلمين في استئصال شأفته. ويشير أبو تمام إلى هذا الموقف من خلال نعت القائد الشهير بـ “الكاوي العنيف”، “لأن الكي آخر ما يُداوى به، ولذلك قالوا في المثل “آخر الدواء الكي” بعد أن يفشل الطلاء في مداواة جرب الكفر في جسم الأمة؛ أي عرض عليه الصلح فلمّا لم يقبل قتله: ^٩

٢٢. لاقاه بالكاوي العنيف بدائه لَمَّا رآه لَمْ يُفِقْ بالطالي والمعروف في الشعر أن الدم المطلول يُطْلَق عليه السُّقْم وأن الأخذ بالثأر يطلق عليه الشفاء. يذكر الشاعر بعد ذلك معركة أرشق^{١٠} التي ترد عند الطبري في أحداث سنة ٢٢٠:

وفيها كانت وقعة بين بابك وأفشين بأرشق قَتَلَ فيها الأفشين من أصحاب بابك خلقاً كثيراً قيل أكثر من ألف وهرب بابك إلى موقان ثم شَخَصَ منها إلى مدينته التي تدعى البَدْ.

الحق الذي لا ينفع بته هو الباري فاعل الكل جل ثناؤه. وأما ما دونه؛ أعني جميع خلقه، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة. أعني أنها كلها منفعة بالحقيقة. فأما أولها فمن باريه تعالى، وبعضها عن بعض، فإن الأول منها ينفع فينفع عن انفعاله آخر، [و] ينفع عن انفعاله ذلك آخر وكذلك حتى ينتهي إلى المنفع الأخير منها، فالمنفع الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفع عنه. ^{١١} انظر الكندي. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٢ (القاهرة: مطبعة حسان، د. ت). ١: ١٣٥، ولذا فرق المعتزلة كذلك بين “أداة الفعل” وبين “استخدام هذه الأداة في الفعل” أي بين “الألة” وبين “الحركة” التي استخدمت هذه “الألة” في الفعل، فأجمعوا على أن الأداة من صنع الخالق، وأن فعل الإنسان هو “استخدام” هذه الأداة. ^{١٢} انظر محمد عمارة. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ١٠٨، وانظر كذلك إبراهيم عبد العزيز. السياق التناسلي لبائية أبي تمام، ٣٧-الترجم يدين للدكتور إبراهيم عبد العزيز بهذه الملاحظة في مراجعته للمخطوطة].

^٩ انظر شرح التبريزي، ديوان أبي تمام ٣: ١٣٥.

^{١٠} [جبل بنواحي موقان، إحدى مدن خراسان من أعمال طوس وبها حصن منيع، وبها قبر علي بن موسى الرضا، وكانت موقان دار الإمارة بخراسان إلى أيام الطاهرية، فانتقل منها إلى نيسابور فخرّب أكثرها وتغيّرت محاسنها-الترجم].

يمضي الطبري في سرد تفاصيل سلسلة الخدع التي قام بها كل من الأفشين وبابك ضد أحدهما الآخر: فالأول أمر بتحويل مسار قافلة تحمل المال من المعتصم بين أردبيل وبرزند في حين كان ينوي وجنوده التوجه إلى الهيثم، قائد أرشق، ومهاجمة بابك. ومع ذلك ففي الوقت نفسه كان بابك قد هاجم قائد النهر وقتله مع رجاله، معتقداً أن المال كان في حوزته. وعندما تحقق بابك من خطأه، تخفى ورجاله في دروع وأعلام قتيل النهر وتقدم لمهاجمة الهيثم في أرشق، حتى وصل الأفشين ورجاله لإنقاذ الموقف.^{١٢}

وعلى الرغم من أن أبا تمام يتناول الأحداث نفسها بحسب وقوعها، إلا أنه يعبر عنها من خلال المعاني الشعرية التقليدية ويفسرها طبقاً للاستعارات الكلاسيكية. وهكذا، ففي البيت ٢٣:

٢٣. يَا يَوْمَ أَرَشَقَ كُنْتَ رَشَقَ مَنِيَّةٍ لِلْخُرْمِيَّةِ صَائِبِ الْأَجَالِ

يناجي يوم أرشق كما كان شاعر أيام العرب يناجي يوم المعركة. وكما هي عادة أبي تمام في قصائده الأولى، يخلع على اسم المكان دلالة كبرى من خلال الاشتقاق (الظاهري) — وهكذا، فإن انتصار المسلمين في أرشق لم يكن مجرد حادثة تاريخية عرضية، بل كان أمراً مقدراً مثل (رشق) سهم المنية أو سهم الردى الذي لا يخطئ أبداً، كما تعلمنا من شعر الجاهلية. ومع ذلك، فمن المهم أن نلاحظ أن "المنية" في هذا السياق ليست مثل "الدهر" الجاهلي العشوائي (أي المنايا بوصفها "خبط عشواء"، على حد تعبير زهير في معلقته) بل يشير بالأحرى إلى المصير المحتوم الذي قدره الله وكتب في اللوح المحفوظ. إن القبائل النجدية البدوية الضاربة التي خاضت المعارك في أيام العرب استُبدِلَ بها، في إشارة إلى السياق الإسلامي، "بنو الإسلام" في قوله:

٢٤. أُسْرَى بَنُو الْإِسْلَامِ فِيهِ وَأُدْجُوا بِقُلُوبِ أَسَدٍ فِي صُدُورِ رِجَالِ

P. 172

^{١٢} الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٣، ٢: ١١٧٤. [الطبعة العربية: ٩: ١٤-الترجم].

^{١٣} الطبري، السابق، ٣، ٢/ ١١٧٤-١١٧٨. [الطبعة العربية: ١٣: ١٦-الترجم].

لقد دُفِعَتْ جيوش المسلمين، وهي تنتقل ليلاً، كما حدث حفاً عندما خططت قوات الأفشين لمقابلة الهيثم حتى تتحد قوات المسلمين أمام بابك، إلى الخوض في الظلام المجازي والروحي في أرض الكفار المعتدين. وبدلاً من أن يصف الشاعر المعركة نفسها، يجمع، في البيتين ٢٥-٢٦:

٢٥. قَدْ شَمَّرُوا عَنْ سَوْقِهِمْ فِي سَاعَةٍ أَمَرَتْ إِزَارَ الْحَرْبِ بِالْإِسْبَالِ
٢٦. وَكَذَاكَ مَا تَنْجَرُ أَذْيَالُ الْوَعَى إِلَا غَدَاةَ تَشْمُرُ الْأَذْيَالِ

بين صورتين جاهليتين من أجل أن يخلق نوعاً من الطباق بين المعاني الشعرية التقليدية: فهو إلى جانب إسبال أذيال الثياب الطويلة—وهي صورة للفخر والكبرياء وفراغ البال توحى بالأبهة والفخامة في صفوف وأعلام الجيوش المشرفة على ميدان المعركة، يذكر تشمير الجنود ثيابهم وتخففهم منها. وهكذا فإن الجنود يشمرون أذيالهم استعداداً للحرب في وقت يوجب للحرب أن تجرَّ أذيالها خيلاً وكبراً، لأن الحرب تختال إذا اجتهد أبناؤها وأبلوا فيها، كما تشتد وتعمُّ أهلها بالخوف.^{١٣}

إن فرار بابك من أرشق إلى موقان يصور في القصيدة كذلك من خلال أكثر المعاني الشعرية الكلاسيكية شيوعاً؛ أي من خلال الانتقال التقليدي من النسيب إلى الرحيل، أي هجر المحبوبة بعد طول وصال:

٢٧. لَمَّا رَأَاهُمْ بِابَكُ دُونَ الْمُنَى هَجَرَ الْغَوَايَةَ بَعْدَ طَوْلٍ وَصَالٍ

ومع ذلك، فإن المحبوبة بالنسبة إلى بابك هي الغواية أو الباطل، في إشارة إلى أن بابك لم يكن مخلصاً في معتقده الفاسد، بل كان على الأرجح مثله مثل أبي سمال الأسدي الذي ضلَّت ناقته فقال مخاطباً الله: أَيْمُنْكَ إِنْ لَمْ تَرُدَّهَا عَلَيَّ لَا عَبْدُكَ، فوجدها وقد نشبَ حبلها في شجرة فأخذها، فقال: علم ربي أنها مني إصرى! أي عزيمة.^{١٤} أما عزيمة بابك فغير قابلة للرد. إن ولاءه الوحيد كان إذن للفرار بنفسه من ميدان الحرب، وهو فرار اتخذه بابك أخاً له في قول الشاعر:

^{١٣} انظر شرح التبريزي، ديوان أبي تمام ٣: ١٣٥-١٣٦.

^{١٤} انظر شرح التبريزي، ديوان أبي تمام ٣: ١٣٦.

٢٨. تَخِذْ الْفِرَارَ أَخاً وَأَيَقِنْ أَنَّهُ صِرِّيْ عَزِمَ مِنْ أَبِي سَمَالٍ

وإذا قارنا بين ما ورد في كتب التاريخ وما ذكره الشاعر عن إقامة بابك في موقان، وجدنا أنه في حين يقتصر الطبري على عرض الوقائع عامة، حيث ذكر أنه بعد معركة أرشق:

... لم يفلت من رجالة بابك أحد وأفلت هو في نفر يسير ودخل موقان وقد تقطع عنه أصحابه. ... فأقام بابك بموقان أياماً ثم انه بعث إلى البدّ فجاءه في الليل عسكرُ فيه رجاله فرحل بهم من موقان حتى دخل البدّ.^{١٠}

P. 173

في مقابل ذلك، يعطينا أبو تمام وصفاً مطوّلاً للعلاقة بين بابك والحرب وهذا النجاء في الأبيات ٢٩-٣٦. وهنا يعتمد الشاعر اعتماداً أولياً على الصورة الشعرية للبادية الجاهلية. ففي قوله:

٢٩. قَدْ كَانَ حُزْنُ الْخَطْبِ فِي أَحْزَانِهِ فَدَعَاهُ دَاعِي الْحَيْنِ لِلِإِسْهَالِ

يستخدم أبو تمام الطباق الجاهلي التقليدي بين الحزن والسهل من الجبال لكي يصف الأرض التي هرب عبرها بابك، ويصف الحين/الموت وكأنه يدعو إلى الفرار من الجبل الذي كان متحصناً فيه إلى الانحدار إلى السهل. وفي البيت : ٣٠

٣٠. لَبِستَ لَهُ خُدْعُ الْحُرُوبِ زَخَارِفاً فَرَقْنَ بَيْنَ الْهَضَبِ وَالْأَوْعَالِ

تصوّر خدع الحرب وقد زينت لأوعال الجبال النزول إلى الهضاب. وهذه الصورة تعود إلى صورة شعرية أموية راسخة عن المحبوبة الحسنة التي يُنزلُ جمالها الأوعال من الجبل إلى السهل، وهو ما يجعلها (أي الأوعال) لا حيلة لها في أمرها، كما أن نظيرتها المتقلبة، الغول، هي التي تخلط على مسافر الليل طريقه وتدفعه إلى هلاك محتوم. ويبدو أن الشاعر يقول هنا إن بابك كان آمناً في موقان وكانت متكلفة به وبأصحابه فلما انصاع عن موقان، أي هرب وذهب في شقٍّ ليلقي مصيره. وفوق ذلك، يتنبأ الشاعر، من خلال التطابق بين بابك وفريسة الصيد التقليدية، بنهاية بابك نفسه.

^{١٠} الطبري، تاريخ الرسل والملوك ، ٣ ، ٢ : ١١٧٨ . [الطبعة العربية : ٩ : ١٦ - المترجم].

يقابل أبو تمام، مستغلاً مرة أخرى الصورة الشعرية للحيوان في قسم الرحيل من القصيدة، بين تشخيص خدع الحرب بما هي زخارف خادعة في صورة سرب من طير القطا العطشى الناحلة والمشعثة الريش من الإجهاد وطول السفر حتى وردت أماكن اجتماع الماء لتروي عطشها:

٣٠. لَبَسَتْ لَهُ خُدْعُ الْحُرُوبِ زَخَارِفًا فَرَّقْنَ بَيْنَ الْهَضْبِ وَالْأَوْعَالِ
٣١. وَوَرَدْنَ مَوْقَانًا عَلَيْهِ شَوَازِبًا شُعْثًا بِشُعْثٍ كَالْقَطَا الْأَرْسَالِ

وهكذا توصف الحرب من خلال القطا في قسم الرحيل بدلاً من الطيور الجارحة في قسم المديح، ومع ذلك فإن استخدام الفعل (ورد) في الحرب يستدعي الرماح الظمأى إلى أن تنهل من دماء الأعداء، الأمر الذي يلوح به أبو تمام. وعلاوة على هذا، يبدو أن استخدام سرب القطا العطشى وقد وردت المياه في موقان، موقع بابك الحصين، استعارة لجيوش المسلمين، وقد نال منها السفر والتعب كل منال، ولن يروي ظمأها إلا دماء بابك ورجاله. ويصف الشاعر، محتفظاً بالصورة الشعرية الأنثوية السابقة، خدع الحرب، المتمثلة في جنود المسلمين في البيت ٣٢:

٣٢. يَحْمِلْنَ كُلُّ مُدَجَّجٍ سُمْرَ الْقَنَا بِإِهَابِهِ أُولَى مِنَ السَّرِبَالِ

كأنها حامل بجنود مدججين بالرمح، فمن كثرة حملهم لها صارت أولى بهم من ثيابهم، على حد تعبير الصولي في شرحه.^{١٦} وفي البيت ٣٣:

٣٣. خَلَطَ الشَّجَاعَةَ بِالْحَيَاءِ فَأَصْبَحَا كَالْحُسْنِ شَيْبَ لِمُغْرَمٍ بِدَلَالِ

ينتقل الشاعر إلى بابك نفسه مستعيراً صورة من النسيب ليشرح تردده من خلال الجمع بين الشجاعة والحياء اللذين نجدهما لدى المحب المغرم أمام المحبوبة الحسناء التي شيب حسنها بالغنج، على حد تعبير التبريزي.^{١٧}

P. 174

وفي مقابل تشخيص خدع الحرب بوصفها شراً خادعاً، فإن موقان، ملاذ بابك،

موصوفة من خلال عبارات عائلية تجعلها أباً وأماً له ولجنده في البيت:

^{١٦} انظر شرح التبريزي، ديوان أبي تمام ٣: ١٣٧، هامش ٢.

^{١٧} السابق ٣: ١٣٧.

٣٥. وَأَنْصَاعَ عَنْ مَوْقَانَ وَهِيَ لِجُنْدِهِ وَلَهُ أَبٌ بَسْرٌ وَأُمٌّ عِيَالٌ

هذه الأم التي كان لها أن ترضعه لمدة أطول لولا أن فطمته الحرب في البيت: ^{١٨}

٣٦. كَمْ أَرْضَعَتْهُ الرِّسْلَ لَوْ أَنَّ الْقَنَا تَرَكَ الرِّضَاعَ لَهُ بِغَيْرِ فِصَالٍ

وهكذا فإن مصير بابك شبيه مجازياً بذلك الطفل الرضيع الذي دعاه سيف بابك إلى

الترحال عن الدنيا التي لم تطل إقامته فيها في البيت: ١٥

١٥. مَا حَلَّ فِي الدُّنْيَا فُوقَ بَكِيَّةٍ^{١٩} حَتَّى دَعَاهُ السَّيْفُ بِالْتَّرْحَالِ

وتأتي "هيهات" في بداية البيت ٣٧:

٣٧. هَيْهَاتَ رُوعَ رُوعُهُ بِفَوَارِسٍ فِي الْحَرْبِ لَا كُشْفٍ وَلَا أُمِيَالٍ

ليعلن الشاعر من خلالها استحالة أن يستمر بابك في ملاذه وأمنه بموقان؛ وكيف ذلك

وقد رُوِّعَتْ نفسه أمام فوارس المسلمين وقد اخترقت رماحهم حصنه وملجأه الآمن في

الأحراش. وهكذا، أشرف الجنود المسلمون، بفرار بابك من موقان، على تحقيق

مهمتهم، على نحو ما كان عليه الخرمية من قبل؛ وذلك أن البغي ينقلب في النهاية

على صاحبه بسوء المآل:

٣٩. فَأُولَاكَ هُمْ قَدْ أَصْبَحُوا وَشُرُوبُهُمْ يَتَنَادَمُونَ كُؤُوسَ سَوْءِ الْحَالِ

٤٠. مَا طَالَ بَغْيٌ قَطُّ إِلَّا غَادَرَتْ غُلُوَاؤُهُ الْأَعْمَارَ غَيْرَ طَوَالٍ

في البيت ٤١ نصل إلى أحداث سنة ٢٢١ للهجرة. وقد وُفِّقَ المسلمون في تلك

السنة بعضَ التوفيق على الأقل عندما دفع جيش الأفشين بابك عن دودز، وهي هضبة

قريبة من مدينة البذ، حصن بابك الجبلي. وكان بغا الكبير قد هُزم على يد بابك في

مطلع تلك السنة. وقد أرسل الأفشين فيما بعد بعض العون والرجال إلى بغا، ومن بينهم

^{١٨} [تنبهت المؤلفة هنا في أثناء ترجمة الكتاب إلى أن صورتها لمعنى البيت ٣٦ في الأصل الإنجليزي بأنه يتضمن

صورة للناقة الأم ليس وارداً وقد عدلت عما في الأصل إلى ما في الترجمة-المترجم].

^{١٩} تعبير "فوق بكية" مشتق من صورة الوفرة/الجفاف المرتبطة بالناقة. وتعني حرفياً الناقة أن تحلب الناقة

وتترك ساعة فما اجتمع من الحلب الثاني فهو فوق. ومن ثم فإن ولد الناقة يحتاج إلى أن يرضع مرات عدة غالباً

تفصل بينها ساعات قليلة.

أخاه الفضل بن كاووس، وطلب منه أن يهاجم بابك في يوم محدد، بحيث يتزامن هجومه مع هجوم الأفشين على بابك من موقعين مختلفين. ومع ذلك، فإن البرد والريح والمطر أعاقت بغا ورجاله دون الهجوم وأعادتهم إلى معسكرهم ليهاجم الأفشين وحده بابك. ومهما يكن من أمر، فإن الأفشين أجبر بابك على الانسحاب وأسر بعض جنوده واستولى على خيمته وامرأة كانت معه. وفي الوقت نفسه، أخذ بغا جيشه إلى قمة هضبة حصينة وقد صمم، بعد أن راقب أعلام الأفشين من تلك القمة. على أن ينزل في الصباح التالي ويلحق به في الهجوم على بابك.^{٢٠} لكن مرة أخرى حال الضباب الكثيف والطقس السيئ دون ذلك.

فجاءهم في تلك الليلة سحب وبرد ومطر وثلج كثير فلم يقدر أحد حين أصبحوا أن ينزل من الجبل يأخذ ماء ولا يسقي دابته من شدة البرد وكثرة الثلج وكأنهم كانوا في ليل من شدة الظلمة والضباب.^{٢١}

وكان أن قام بابك، أثناء هذا الضباب الكثيف، الذي يأتي الطبري على ذكره، بغارات ليلية على الأفشين، مدمراً جيشه حتى تقهر الأفشين إلى معسكره. وعندما نزل بغا في النهاية من قمة الهضبة التي كان يتحصن بها، وجد أن الجو كان صافياً فيما عدا ذلك الضباب الذي كان يغطي قمة الجبل حيث كان ورجاله. ومن ثم قاد بغا جنوده نحو البذ حيث كان يفترض أن يلتقي الأفشين المنتصر على بابك. وأخيراً، عسكر بغا بجيشه المجهد وجنوده اليائسين في جبل مأرب، الذي كان جبلاً شديداً الانحدار حتى أنهم لم يجدوا سبيلاً للتخيم عليه، ونصب بغا مركز قيادته على مكان حصين على جانب الجبل.^{٢٢}

فجاءهم العدو من الناحية الأخرى فتعلقوا بالجبل حتى صاروا إلى مضرب بغا فكبسوا المضرب وبيتوا العسكر وخرج بغا راجلاً حتى نجا وجرح الفضل بن كاوس

^{٢٠} الطبري، تاريخ الرسل والملوك ، ٣ ، ٢ : ١١٨٦-١١٨٩ . [الطبعة العربية : ٩ : ٢١-٢٣-الترجم].

^{٢١} الطبري، تاريخ الرسل والملوك ، ٣ ، ٢ : ١١٨٩ . [الطبعة العربية : ٩ : ٢٥-الترجم].

^{٢٢} السابق ، ٣ ، ٢ : ١١٩١-١١٩٣ . [الطبعة العربية : ٩ : ٢٦-٢٧-الترجم].

وقتل جناح السكري وقتل ابن جوشن وقتل أحد الأخوين قرابة الفضل بن سهل. ... وأخذ الخرمية المال والسلاح والأسير ابن جاويدان.^{٣٣}

وهكذا، فإن سنة ٢٢١ للهجرة، على الرغم من انتصار الأفشين في درود، لم تكن في مجملها سنة موفقة بالنسبة إلى المسلمين. لقد أوشك العام على الانتهاء ورأس الفرقة الضالة بابك قد نشر الرعب والخوف في قلوب المسلمين، حتى أن الأفشين أرسل بجيوشه إلى معسكراتهم الشتوية.

هذه إذن تفاصيل الأحداث التاريخية الحربية لسنة ٢٢١ كما يوردها الطبري، وهي نفسها الأحداث التي يتناولها الشاعر في البيت ٤١ إلى الشطر الأول من البيت ٤٥. ومع ذلك، فإن أبا تمام يستخلص منها العناصر التي يمكن أن يخلع عليها معنى طقوسياً وشعرياً. فمهما كان انتصار الأفشين في درود محدوداً كما تبدو في كتب التاريخ، فإنها بالنسبة إلى الشاعر الخطوة الجوهرية الأولى نحو النصر النهائي للإسلام، وكأنه عبارة عن الحمل الذي يأتي بعد سنوات عدة من العقم في قوله:

٤١. وَيَهْضُبَتِي أَبْرَشَتَوِيمَ وَدَرَوْدُ لَقِحَتِ لِقَاحَ النَّصْرِ بَعْدَ حِيَالٍ^{٣٤}

وبعد استخدام هذه الصورة الشعرية التقليدية للخصوبة، أي الناقة، يعدل الشاعر إلى صورة شعرية نباتية/جنسية كي يوصل إلينا الفكرة نفسها—تَفْتَحُ البراعم على يد الأسنة، بمعنى أن ذلك القتال هو فعل من أفعال افتراء العذرية والتخصيب الذي سوف يثمر النصر النهائي للإسلام بعد اليأس منه في قوله:

٤٢. يَوْمُ أَضَاءَ بِهِ الزَّمَانُ وَفَتَحَتْ^{٣٥} فِيهِ الْأَسِنَّةُ زَهْرَةَ الْأَمَالِ

وفي البيت نفسه يوصف يوم انتصار المسلمين بأنه يوم أنار به الإسلام، وهذا يعني أن الحقيقة، غاية الزمان الأخيرة، كشفت عن نفسها. وهكذا فإن ذكر المسلمين مرتبط

^{٣٣} السابق، ٣. ٢ : ١١٩٢-١١٩٣. [الطبعة العربية: ٩ : ٢٧. وكان هذا الابن صاحب مدينة البذ وعلى رأس طائفة متطرفة، دخل فيها بابك الخرمي وادعى أن روح جاويدان حلت فيه—المترجم].

^{٣٤} الحيال مصدر حالت الناقة أي حُمِلَ عليها فلم تلحق.

^{٣٥} إن التتابع المجازي بين الغزو الحربي والجنسي يدعمه استخدام الفعل المشدد "فَتَحَ"—والذي يفيد معاني الفتح، ومن ثم الغزو، افتضاض العذرية.

بالنور والحقيقة والنصر المحتوم كما أن ذكر العدو سوف يرتبط بالظلام والضلال والهزيمة النهائية.

في البيتين ٤٣ و ٤٤

٤٣. لَوَلا الظَّلامُ وَقَلَّةُ عِلْقُوا بِهَا بَاتَتْ رِقَابُهُمْ بِغَيْرِ قِلَالٍ

٤٤. فَلْيَشْكُرُوا جُنْحَ الظَّلامِ وَدَرَوْدًا فَهُمْ لِدَرَوْدٍ وَالظَّلامِ مَوَالِي

يطور أبو تمام صورة الظلام، رابطاً بينه وبين حصن درود الجبلي الخرمي. وهكذا يستنبط من التفاصيل التاريخية مغزى أخلاقياً وأسطورياً ودينياً. إن الظلام الذي أحاط بدروود هو ظلام مجازي وروحي كما هو ظلام جوي وخلصهم كان من خلال هذا الظلام الذي لا يبدو أنه يشير فقط إلى جيش بغا الذي حوصر على قمة الهضبة بحيث لم يستطع أن يلحق بالأفشين لتحقيق نصر حاسم. بل يشير إلى أن كثيراً من أتباع بابك أنقذوا أنفسهم بالاختباء في ظلام درود، مما يعني أن هذا الظلام مجرد علامة ظاهرية على حالتهم الباطنية، أي إنهم يعبدون الظلام والضلال بوصفه منقذاً إياهم. لقد كانوا، في عبارة مختصرة، موالٍ للظلام، أي عبيداً وخداماً له، كما يرد في البيت ٤٤ أعلاه. وفي هذين البيتين ٤٣ و ٤٤ يجمل الشاعر أحداث سنة ٢٢١ بملاحظة شبيهة بملاحظة الطبري. ذلك أن النصر في معركة درود، وإن كان "أُلْقِيَتْ بِدُرَّتِهِ" في سنة ٢٢١ إلا أنه لم يثمر بعد. وانتهت السنة وقد دمر بابك وأتباعه الجيوش الإسلامية من خلال الغارات الليلية عليهم. أما البيت ٤٥ فيبدو انتقالاً إلى أحداث السنة اللاحقة، ٢٢٢.

إن أكثر فصول الصراع بين الأفشين وبابك أهمية هي التي وقعت في هذه السنة. وقد بدأت الأعمال العدائية بين القائدين حينئذٍ عندما أسر الأفشين قائداً من قواد جيش بابك، آذين؛ ثم ما تلي ذلك من الاستيلاء على مدينة بابك، البذ، وتحطيمها. وبعد هذا، هرب بابك إلى أرمينيا حيث لجأ إلى سهل بن سنباط، الذي سلّمه إلى الأفشين.^{٢٦} إن أحداث هذه السنة هي التي تشير إليها الأبيات ٤٥ حتى ٤٧.

^{٢٦} ترد هذه الأحداث بشكل مسهب في الطبري، ٣، ٢: ١١٩٤-١٢٢٧. [الطبعة العربية: ٩: ٢٨-٥٠-

٤٥. وَسَرَوْا بِقَارِعَةِ الْبَيَاتِ فَزَحْزَحُوا
بِقِرَاعٍ لَا صَلْفٍ وَلَا مُخْتَالٍ
٤٦. مَهَرَ الْبَيَاتِ الصَّبْرَ فِي مُتَعَطِّفٍ
الصَّبْرُ وَالْإِصْبَاحُ فِيهِ فَوْقَ الْوَالِي
٤٧. مَا كَانَ ذَاكَ الْهَوْلُ أَجْمَعُ عِنْدَهُ
مَعَ عَزَمِهِ إِلَّا طُرُوقَ خِيَالٍ
٤٨. وَعَشِيَّةُ التَّلِّ الَّذِي نَعَشَ الْهُدَى
أَصْلٌ لَهَا فَخَمٌ مِنَ الْأَصَالِ
٤٩. نَزَلَتْ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ عَلَيْهِمْ
لَمَّا تَدَاعَى الْمُسْلِمُونَ نَزَالِ
٥٠. لَمْ يُكْسَ شَخْصٌ فَيْئُهُ حَتَّى رَمَى
وَقْتُ الزَّوَالِ نَعِيمَهُمْ بِزَوَالِ
٥١. بَرَزَتْ بِهِمْ هَفَوَاتُ عِلْجِهِمْ وَقَدْ
يُرْدِي الْجِمَالَ تَعَسُّفُ الْجَمَالِ
٥٢. فَكَأَنَّمَا احْتَالَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ
إِذْ لَمْ تَنْلُهُ حِيلَةُ الْمُحْتَالِ

يتناول أبو تمام المعركة التي دارت فوق التلّة التي كان يعسكر عليها آذنين القائد التابع لبابك. وطبقاً للطبري كان المسلمون قد يئسوا من النصر في هذه السنة وترك كثير من المتطوعين في الجيش الخدمة. وكان في تلك الأثناء أن أمر الأفشين بهجوم على تلك التلة التي كان آذنين ورجاله فوقها في حين كان بابك مترصداً ورجاله تحتها في كمين. وتعبّر الأبيات ٤٥-٤٧ عن حسن الحظ الذي أصاب المسلمين بسبب استراتيجية الأفشين وفكره الثاقب. إن مهر عروس النصر هو التحمل والصبر وقد يبدو أن الأفشين قد استعرض بصبر الغارة الليلية التي كان يخطط لها بابك وفي الوقت نفسه كان يعدّ جنوده للهجوم عليه. يوصف القائد الأرق في البيت ٤٧ مثل الشاعر/المحب الأرق الذي تزوره أطياف المحبوبة ليلاً. وتشير "عشية التل"، في البيت ٤٨، ذات الخلفية المجيدة [في التاريخ الإسلامي] إلى الليلة التي أمر فيه الأفشين بتحركات كل القوات في هجوم على شكل شوكة من ثلاثة أسنان: فمع غروب الشمس أرسلت قوة من حوالي ألف جندي يحملون القسي والنبال لتدور حول التلة وتعد نفسها للهجوم على آذنين من الخلف. وأرسلت فرقة بشير التركي وفرغانا إلى أسفل الجبل لإغراء العدو بالخروج من مكمّنه هناك. أما الفرع الثالث فكان عبارة عن قوات يقودها أربعة قواد: بخاراخذاه وأبو سعيد وجعفر الخياط وأحمد بن خليل، وقد أمروا أن يشكلوا حلقة ضيقة حول

التلة. وعند الفجر بدأ الهجوم وبعد الظهر كان المسلمون قد استولوا على التلة، بل إنهم غزوا مدينة البذ التي كان صاحبها بابك قد لاذ بالفرار.^{٢٧} ومن الواضح أن "الهدى" المذكور في البيت ٤٨ يشير إلى استراتيجية الأفشين الممتازة وحسن قيادته كما تشير إلى الهدى الإلهي الذي كان ينير له طريقه.

يمضي أبو تمام في اتباع الدورة اليومية لهذه الأحداث في البيت ٤٩: فهنا الملائكة تنزل من السماء لتشد من أزر المسلمين في المعركة كما أنها تشير إلى الجزء من اليوم الذي حدث فيه الهجوم—أي ساعة الفجر مع غور النجوم. ومما يشير إلى الدعم السماوي للفعل الأرضي التجنيس بين "نزلت" (بمعنى نزول النجم وغروبه) و"نزال" (اهجموا!). وبطبيعة الحال، فإن ما يلوح إليه الشاعر في هذه الصورة هو التشابه—أي العلاقة المعنوية بين هذه المعركة ومعركة بدر التي آزرت فيها الملائكة النبي محمد وضاعفت أعداد المسلمين في هذه المعركة بصورة موجهة لمشركي مكة الذين هزموا حينئذ. في البيت ٥٠ تكتمل الدائرة: فقد حان وقت صلاة المغرب ليعلن الانتصار التام على العدو. وهكذا، فكما استخدم الشاعر التفاصيل المتعلقة بحالة الجو وقت المعركة من أجل أن يطور استعارة للنور/الظلام للتعبير عن الحقيقة/الضلال في الأبيات ٤٢ إلى ٤٧ نراه هنا في الأبيات ٤٨-٥٠ يدمج الوقت الذي وقعت فيه أحداث تاريخية معينة في صورة شعرية كي يوهمنا بأن الطبيعة نفسها، أي دورة الزمن لليل والنهار، تقاتل بجانب المسلمين، كما أن الدورة العظمى للزمن الإلهي هي التي، بمعنى أشمل، تضمن النصر النهائي للإسلام.

P. 178

في البيت ٥١ يستعير أبو تمام من بعض صور قسم الرحيل في القصيدة التقليدية كي يوجه اللوم إلى بابك نفسه ويحمّله مسئولية الدمار الذي لحق بأصحابه. وأبو تمام هنا يلعب على كلمة "علج" (كافر من كفار العجم، حمار الوحش) فيقارن بين بابك وحمار الوحش الذي يقود أتنه عبر البادية ويقارن أصحابه بأتن تعاني الصعوبة بسبب أخطاء قائدها. وكذلك، في الشطر الثاني من البيت نفسه يوصف بابك بأنه حادي الإبل

^{٢٧} السابق، ٣، ٢: ١٢١٤-١٢١٨. [الطبعة العربية: ٩: ٤١-٤٤-الترجم].

المتعسف الذي يهلك قطيعه من خلال تكليفه ما لا يطاق من السفر والتعب. في كلتا الحالتين يسقط الأتباع ضحايا خطأ قائدهم، في حين أن حمار الوحش أو حادي الإبل يفلت بفعلته. وعندما تفرغ جعبة بابك من كل خدعها، فكأن روحه—التي هي تجسيد للخداع—قد أوقعته في شركها بعد أن احتالت عليه في البيت ٥٢.

إن الاستيلاء على مدينة بابك، البذ، هو موضوع الأبيات ٥٣ إلى ٦٦ ولعله هنا، حيث نصل إلى ذروة الحملة الحربية الطويلة، يكون التقابل بين التناول التاريخي وبين التناول الشعري للحدث نفسه على أحد ما يكون. ويورد الطبري كيفية الاستيلاء على تلك المدينة كما يلي:

فجاء رسول الأفشين ليرد الناس فليل له إن أعلام الفراعنة قد دخلت البذ وصعدوا بها القصور فركب وصاح بالناس فدخل ودخلوا وصعد الناس بالأعلام فوق قصور بابك وكان قد كمن في قصوره وهي أربعة-ستمائة [كذا] رجل فوافاهم الناس فصعدوا بالأعلام فوق القصور وامتلات شوارع البذ وميدانها من الناس وفتح أولئك الكمناء أبواب القصور وخرجوا رجاله يقاتلون الناس ومر بابك حتى دخل الوادي الذي يلي هشتادسر واشتغل الأفشين وجميع قواده بالحرب على أبواب القصور فقاتل الخرمية قتالا شديدا وأحضر النفاطين فجعلوا يصبون عليهم النفط والنار والناس يهدمون القصور حتى قتلوا عن آخرهم وأخذ الأفشين أولاد بابك ومن كان معهم في البذ من عيالاتهم حتى أدركهم المساء فأمر الأفشين بالانصراف فانصرفوا وكان عامة الخرمية في البيوت فرجع الأفشين إلى الخندق بروذ الروذ. فذكر أن بابك وأصحابه الذين نزلوا معه الوادي حين علموا أن الأفشين قد رجع إلى خندقه رجعوا إلى البذ فحملوا من الزاد ما أمكنهم حمله وحملوا أموالهم ثم دخلوا الوادي الذي يلي هشتادسر فلما كان في الغد خرج الأفشين حتى دخل البذ فوقف في القرية وأمر بهدم القصور ووجه الرجال يطوفون في أطراف القرية فلم يجدوا فيها أحدا من العلوج فأصعد الكلغرية فهدموا القصور وأحرقوها فعل ذلك ثلاثة أيام حتى أحرق خزائنه وقصوره ولم يدع فيها بيتا ولا قصرا إلا أحرقه وهدمه ثم رجع وعلم أن بابك قد أفلت في بعض أصحابه.^{٢٨}

P. 179

^{٢٨} السابق، ٣، ٢: ١٢١٨-١٢١٩.

لقد أمدنا المؤرخ برواية تاريخية لتدمير مدينة المنشق المهرطق بابك والتي تركها وفرّ منها. ومع ذلك فإن الشاعر يعبر عن الحدث الحربي من خلال العبارات التي تنم عن الانهيار النفسي الذي يعانيه الشاعر/المحب عندما يقف على أطلال منزل المحبوبة، وهذه المعاناة هي ما لا يستطيع بابك الفرار منها.

ومن أجل أن يحقق أبو تمام هذا يبدأ وصفه لغزو مدينة البذ وتدميرها ببيت مصرّع، عادةً ما يأتي مثيله في مفتتح النسيب/الأطلال الكلاسيكية، ثم يتقدم لتصوير الحدث الحربي في عبارات غنائية وموتيفات عاطفية مألوفة في النسيب بدلاً من صور البطولة المألوفة في المديح. وفي الوقت نفسه فإن هذا النسيب المعكوس (مكانياً) يعوّض، إذا جاز التعبير، عن حذف النسيب في بداية القصيدة.^{٢٩} [تعطي المؤلفة مثلاً آخر من قصيدة أخرى لأبي تمام في الهامش، نورها هنا لأسباب فنية تتعلق بعدم ظهور نصف الهامش في الطباعة-المترجم]:

بَدُّ الْجِلَادُ فَهَوَدَفَيْنُ	مَا إِنْ بِهِ إِلَّا الْوُحُوشَ قَطِينُ
لَمْ يُقَرَّ هَذَا السِّيفُ هَذَا الصَّبْرُ فِي	هَيْجَاءٍ إِلَّا عَزَّ هَذَا الدِّينُ
قَدْ كَانَ عُذْرَةَ مَغْرِبٍ فَأَفْتَضَهَا	بِالسَّيْفِ فَحُلَّ الْمَشْرِقِ الْأَفْشِينُ

^{٢٩} يوجد مثل آخر لهذا النسيب المجازي في قصيدة سابقة بمناسبة الاحتفال بفتح مدينة البذ. يمدح فيها أبو تمام القائد الغازي نفسه، الأفشين، (ديوان أبي تمام، رقم ١٦٦، ٣: ٣١٦): [القصيدة في المتن-المترجم]. في هذه القصيدة لا يقع الوصف للمدينة المخربة عبر الصورة الشعرية والمعجم الشعري للأطلال الدارسة فحسب، بل في الموضع البنيوي من القصيدة الكلاسيكية، أي في بدايتها. فالمفردات من معجم النسيب اتخذت معنى جديداً مجازياً "ما إن به إلا الوحوش قطين" (البيت ١)، ذلك أنه في هذا السياق يمكن أن تشير الوحوش مجازياً إلى الجنود المسلمين، "وحوش العرين"، وفي (البيت ٥) تتحوّل الديم (الأمطار المستمرة) النمطية التي يدعو شاعر النسيب إلى أن تنزل من السماء لتسقي الأطلال إلى معين من الدم. ومن الغريب أن أحمد، الذي يناقش القصيدتين ١٣٠ و ١٦٦، غير واعٍ بالمرّة باستخدام الشاعر لعناصر نسيبية، ملاحظاً على القصيدة ١٦٦ أن أبا تمام أراد أن يبدأ القصيدة بالإشارة إلى الموضوع التاريخي فيها ومن ثم لم يجد مكاناً للمقدمة التقليدية (أحمد، حماسيات أبي تمام، ١٠٤-١٠٥). وهكذا فإن نسيب القصيدة ١٦٦ يكون الخطوة الأولى في التحويل المجازي للأطلال التقليدية للجاهلية إلى مدينة العدو المفتوحة في الدولة العباسية. إن القصيدة المتناولة هنا (رقم ١٣٠) من ثم تجمع بين التحويل المجازي والتحويل البنيوي، ناقلةً "النسيب" من أول القصيدة إلى منتصفها. [كان حق نص القصيدة القصيرة أن تكون في أعلى هذا الهامش ولكن بعض الصعوبات الفنية جعلتني أضعها في المتن وأبقي على التعليق في الهامش-المترجم].

فَأَعَانَهَا تَعْوِي الثَّعَالِبُ وَسَطَهَا وَلَقَدْ تُرَى بِالْأَمْسِ وَهِيَ غَرِينُ
جَانَتْ عَلَيْهَا مِنْ جَمَاجِمِ أَهْلِهَا دَيْمٌ أَمَارَتُهَا طُلُيٌّ وَشُنُونُ
كَانَتْ مِنَ الدَّمِ قَبْلَ ذَاكَ مَفَازَةً غَوْرًا فَأَمَسَتْ وَهِيَ مِنْهُ مَعِينُ

في البيت ٥٣:

٥٣. فَالْبَذُ أَغْبَرُ دَارِسُ الْأَطْلَالِ لِيَدِ الرَّدَى أَكُلُ مِنَ الْآكَالِ
يصف الشاعر مدينة البذ (والكلمة نفسها تعني "رث الهيئة، فاسد") بأنها غبراء اللون، مثلها مثل طلل دارس أكل الدهر عليه وشرب. وفي هذا الوصف مقارنة ضمنية بين الأفشين، القائد الغازي، والقدر أو الزمن الذي لا مهرب منه في النسيب التقليدي، والذي في النهاية يعفو على أطلال المحبوبة ويطمسها. إلا أن القدر الجاهلي فحسب أصبح الآن تعبيراً عن المشيئة والنظام الإلهي. وهكذا فإن كلاً من الاسم، البذ، والاستعارة يشيران إلى أن تدمير الأفشين للمدينة كان أمراً مقضياً ومحتوماً. وبجانب العاطفية الغنائية للبيت ٥٣ يقوم في البيت ٥٤:

P. 180

٥٤. أَلَوْتَ بِهِ يَوْمَ الْخَمِيسِ كَتَائِبُ أَرْسَلْنَهُ مَثَلًا مِنَ الْأَمْثَالِ
عنف الحصار الحربي وضراوته، ومن ثم يجمع الشاعر في الصورة الشعرية بين النسيب والمديح: فالبذ سوف تصبح مدينة يضرب بها المثل في التدمير العسكري كما أن الأطلال الدارسة يضرب بها المثل في الاضمحلال الطبيعي. وتستمر المطابقة: فالبذ قد مُحِيت على شفار السيوف الرقيقة، وليس بسبب مرور الزمن وتعاقب الفصول؛ كما أن صبر الجيوش الغازية ونصرها، وليس ريح الشمال أو ريح الصبا، قد أبادتها؛ وقد لفحت مركز المدينة ضربات السيوف اليمانية ووهجها وليس بريح السموم اليمانية، وذلك بعد أن كان ينعم بالظلال الوارفة في الأبيات ٥٥-٥٧:

٥٥. مَحُوٌّ مِنَ الْبَيْضِ الرِّقَاقِ أَصَابُهُ فَعَفَاهُ لَا مَحُوٌّ مِنَ الْأَحْوَالِ
٥٦. رِيحَانٍ مِنْ صَبْرٍ وَنَصْرٍ أَبْلِيَا رَبْعِيهِ لَا رِيحاً صَباً وَشَمَالِ
٥٧. لَفَحَتْ سَمُومُ الْمَشْرِفِيَّةِ وَسَطَهُ وَهَجَاءُ وَكُنَّ سَوَائِغَ الْأَطْلَالِ

وهكذا فبعد أن وصف الشاعر تدمير المدينة في معجم النسيب الشعري، يتقدم بصورة المديح ليصف المعركة في الأبيات ٥٨-٦١:

٥٨. كَمْ صَارِمٍ عَضِبَ أَنْفَ عَلَى فَتَى مِنْهُمْ لِأَعْبَاءِ الْوَعَى حَمَالٍ
 ٥٩. سَبَقَ الْمَشِيبَ إِلَيْهِ حَتَّى ابْتَرَّةً وَطَنُ النُّهَى مِنْ مَفْرِقٍ وَقَذَالٍ
 ٦٠. كُرَامَةٍ وَسَطَ الْمَنِيَّةِ وَحَدَّهَا لُؤَامَةُ الْأَعْمَامِ وَالْأَخْوَالِ
 ٦١. قَاسَى حَيَاةَ الْكَلْبِ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ مَاتَ صَبْرًا مِيقَةَ الرُّثْبَالِ

إن ترتيب الشاعر للأحداث أكثر شعرية من ترتيب المؤرخ. وقد فُلتت سيوف المسلمين جماجم أتباع بابك من الجنود القتيلين قبل أن يتمكن الشيب من الاقتراب منها. وفي حين ينتقص أبو تمام من لؤم أصل هؤلاء الفتية من حيث أعمامهم وأخوالهم، فهو يمدحهم لحسن صبرهم وشجاعتهم في مواجهة الموت إلا أنهم كانوا يعيشون حياة الذل وانتهت حياتهم في سبيل الدفاع عن مدينة بابك.

في البيت ٦٢ إلى ٦٦:

٦٢. أَبْنَا بِكُلِّ خَرِيدَةٍ قَدْ أَنْجَزَتْ فِيهَا عِدَاتُ الدَّهْرِ بَعْدَ مِطَالِ
 ٦٣. خَاضَتْ مَحَاسِنَهَا مَخَافٍ غَادَرَتْ مَاءَ الصَّبَا وَالْحُسْنِ غَيْرَ زُلَالِ
 ٦٤. أُعْجِلْنَ عَنِ شَدِّ الْإِزَارِ وَرُبَّمَا عَوْدَنَ أَنْ يَمْشِينَ غَيْرَ عِجَالِ
 ٦٥. مُسْتَرْدَفَاتُ فَوْقَ جَرْدٍ أَوْقَرَتْ أَكْفَالَهَا مِنْ رَجَحِ الْأَكْفَالِ
 ٦٦. بُدِّلْنَ طَوْلَ إِذَالَةٍ بِمِصْيَانَةٍ وَكُسُورَ خِيَمٍ مِنْ كُسُورِ حِجَالِ

يمضي الشاعر قُدماً إلى صور أكثر أدبية ونمطية ليصف بها سبي النساء. ويشكل موتيف

سبي نساء العدو نظيراً للصورة الجنسية المجازية التي سبقت في القصيدة؛ على سبيل

P. 181

المثال، قارن بين البيتين ٤٢ و ٦٢.^{٣٠} لكن حتى هذا الوصف لا يؤخذ من حيث المبدأ

على المستوى الأدبي، وذلك أن الفعل المحدود/النهائي بالنسبة إلى الشاعر العربي في

الحضارة الإسلامية هو مجرد مظهر *figura* لحقيقة أكبر: اكتمال الزمان وتحقيق القضاء

والقدر ونصر الإسلام، بعد طول تأجيل. إن فضاً بكاراة النساء غير متضمن في الرواية

^{٣٠} لا يورد الطبري في روايته لهذا الحدث ذكراً لسبي نساء. ويمكن أن نعتبر أهمية هذه الصورة بوصفها تعبيراً

نمطياً عن الغزو أكثر منها رواية تاريخية. انظر، على سبيل المثال، القصيدة رقم ١٦٦ (في هامش سابق)، حيث

تُرد في البيت ٣ منها استعارة الغزو الجنسي للغزو الحربي واضحة تماماً.

التاريخية الدقيقة—على الرغم من أنه يحدث في كل الظروف المشابهة—إلا أنه بوصفه صورة أدبية يعبر في الحال عن مفهوم تمام النضج والخصوبة بالنسبة إلى المسلمين المنتصرين، والعار السابغ بالنسبة إلى الأعداء المهزومين. والشاعر يبدأ موتيف سبي نساء العدو بتعرضهن للمهانة وينعتن بنعت من نعوت النسيب التقليدية “خراشد” (أي عذارى، لآلى لم تُثَقَّب)، ثم ينتقل إلى تأثير الأسر على جمالهم: فكثرة الخوف ذهبت بماء وجههن وألبسته صفرة وتغيراً؛ وبعد أن كن قد عوّذن الرفق والتأني أُخِذْنَ إلى الأسر دون أن يستطعن شدَّ أزهرهنَّ على أجسامهن كما نراهنَّ في الأبيات ٦٢-٦٤.

وفي صورة تشير إلى مقابلها من صورة الظعن في النسيب، أي رحيل نساء قبيلة المحبوبة في هواجهن بعيداً عن موطن الخطر والحرب والجفاف، يصوّر الشاعر عذارى البذ راجحات الأكفال وقد أُريدْنَ على مطايا وراء من سباهنَّ من الجنود المسلمين في البيت ٦٥. وأخيراً، فإن عذارى العدو مجبورات على أن يستبدلن بما كنَّ يتمتعن به من صيانة وحماية ذلاً طويلاً وبما كنَّ ينعمن به من خيام وحجال وكلل أخبية الجند حيث يمكن أن يتعرضن للعبث بهن كما في البيت ٦٦. وهكذا يمكننا أن نميز في الأبيات ٦٢ إلى ٦٦ التكنيك نفسه الذي استخدمه الشاعر في نسيبه المنقول من موضعه في الأبيات ٥٣-٥٧، أي إيراد سلسلة صور طباقية قائمة على معاني تقليدية في النسيب وما يناقضها [في المديح].

وما أن اكتمل تدمير البذ وسبي نساها، حتى ينتقل الشاعر إلى الأحداث التي تكون بقية القسم التاريخي للقصيدة: هروب بابك وأسرهِ وإعدامه. وطبقاً لرواية الطبري، عندما اكتشف الأفشين أن بابك قد هرب، كتب إلى أمراء أرمينيا وقواده يعلمهم بأن بابك قد مضى في اتجاههم وطلب منهم أن يستجوبوا أي مسافرين يجدونهم وأن يخبروه إذا وقعوا على بابك. وفي الوقت نفسه، كان بابك قد شق طريقه من خلال وادٍ كثيف الأشجار حيث لا تستطيع الخيل أن تتقدم وسرعان ما أنهكه الجوع والتعب. وأخيراً، التجأ بابك إلى سهل بن سنباط الأرمني. ومع ذلك، فقد كتب ابن سنباط إلى

P. 182

الأفشين الذي أرسل قائده أبا سعيد وبزبره Buzbarah كي يحضرا إليه المنشق الهارب.^{٣١}

في البيت : ٦٧

٦٧. وَنَجَا ابْنُ خَائِنَةِ الْبُعُولَةِ لَوْ نَجَا بِمُهْفَهَفِ الْكَشْحَيْنِ وَالْأَطَالِ
يبدأ الشاعر في وصف هروب بابك، أو محاولته الهروب. ويشير نعتة إياه بـ"ابن خائنة البعولة"^{٣٢} بشكل واضح إلى الروايات التي تذكر أن بابك كان ولد زنا، على الرغم من أن أباه قد تزوج من أمه فيما بعد.^{٣٣} وفي سياق القصيدة، توحى هذه العبارة كذلك بأن خيانتة لأحبته في قول الشاعر:

٦٨. خَلَّى الْأَحِبَّةَ سَالِمًا لَا نَاسِيًا عُذْرُ النَّسِيِّ خِلَافُ عُذْرِ السَّالِي
كانت بمثابة عادة متأصلة فيه، على نحو ما تؤكد خيانتة للعذارى التي لم يتزوجن بعد في البذ، وقد هجرهن وتخلّى عن الدفاع عنهن أمام الجنود المسلمين. وفي البيت السابق والذي بعده : ٦٩

٦٩. هَتَكَتْ عَجَاجَتُهُ الْقَنَا عَنْ وَامِقٍ أَهْدَى الطِّعَانُ لَهُ خَلِيقَةً قَالَ
يحلّل الشاعر عواطف بابك وحوافزه. فقد نجا بنفسه وغادر أحبته ليس لأنه أنسي أمرهن، بل لأنه سلاهن وتركهن تركّ المبغض لَمَّا خاف على نفسه. وهكذا تحوّل خوفه من رماح المعركة إلى حافز لنسيان عائلته وأتباعه حتى بدا كارهاً لهم وليس محباً. فكما تكسب الحرب الشجاع المعالي، فإنها كذلك تكشف عن جبن المتخاذل كما يتضح في البيتين السابقين والذي بعدهما :

٧٠. إِنَّ الرِّمَاحَ إِذَا غُرِسْنَ يَمْشِهَدٍ فَجَنَى الْعَوَالِي فِي ذَرَاهُ مَعَالٍ

^{٣١} الطبري. تاريخ الرسل والملوك، ٣، ٢ : ١٢١٩، ١٢٢٢-١٢٢٦. ويمكن العثور على رواية أخرى أكثر إثارة

وإن كانت أقل مصداقية لقبض ابن سنباط على بابك، في أبي علي بن حسين السعدي، مروج الذهب، Abū 'Alī ibn Ḥusayn al-Mas'ūdī *Murūj al-Dhahab* (Maṣoudī, *Les prairies d'or.*) Text and trans. de Menard [Paris: L'Imprimerie Nationale, 1961], 7: 124-126).

^{٣٢} الفهرست لابن النديم (ترجمة إنجليزية) لدودج Dodge، ٢ : ٨١٨. [انظر الفهرست تحقيق فليجل،

وتحقيقه الجديد لعبد الرؤف وجلال، ج ١ ص ٣٤٣-الترجم].

وفي البيت:

٧١. لَمَّا قَضَى رَمَضَانُ مِنْهُ قَضَاءَهُ شَالَتْ بِهِ الْأَيَّامُ فِي شَوَّالٍ

يَصُورُ الشاعر مرة أخرى مرورَ الوقت حسبما تقتضي عقيدة الإسلام—أو بوصفه تعبيراً عن هذه العقيدة—بمعنى أن كل شهر يؤدي المهمة الموكولة إليه ويؤدي إلى استكمال غاية أسمى. وفي هذا العالم فإن حدثاً ما يُؤذِنُ بآخر. والشاعر يوصل إلينا هذا في قوله:

٧٢. مَا زَالَ مَغْلُولَ الْعَزِيمَةِ سَادِرًا حَتَّى غَدَا فِي الْقَيْدِ وَالْأَغْلَالِ

من خلال التورية القائمة على أن بابك حارّ الجوف وشديد العطش (مغلول) جسدياً وروحياً على السواء، مما يوحي بمحصلة البيت، أي مقبوض عليه في القيود الحديدية (الأغلال). وعلى نحو مشابه، يستطيع بابك نفسه أن يرى في طوق الدم الذي يلتف حول عنقه بسبب فظافة الخلخال ما يوحي بطوق الدم الذي سوف يلتف حول عنقه قبيل موته شتقاً:

٧٣. مُسْتَسْبِلًا لِلْبَأْسِ طَوْقًا مِنْ نَمٍ لَمَّا اسْتَبَانَ فَظَاظَةَ الْخَلْخَالِ

ويلتفت الشاعر، تأسيساً على هروب بابك الممتد والإعياء الذي أصابه، كما نرى في البيت ٧٢ المقتبس أعلاه وكذلك في قوله:

٧٤. مَا نِيلَ حَتَّى طَارَ مِنْ خَوْفِ الرَّدَى كُلُّ الْمَطَارِ وَجَالَ كُلُّ مَجَالٍ

إلى صورة الناقة في الرحيل ليقارن بين بابك وبين ناقة شرود لا تصلح إلا للنحر، كما نرى في قوله:

٧٥. وَالنَّحْرُ أَصْلَحُ لِلشَّرُودِ وَمَا شَفَى مِنْهُ كَنَحْرٍ بَعْدَ طَوْلِ كَلَالٍ

فعلى حد تعبير التبريزي في شرحه للبيت: “إذا كان البعير شروداً فنحره أصلح من اقتنائه، ولا سيما إذا كان قد كلَّ وتعَبَ بكثرة الترداد، فكَذلكَ هذا [المنشق بابك]، قَتْلُهُ أَصْلَحُ لِلْمُسْلِمِينَ، وَالشِّفَاءُ كُلُّ الشِّفَاءِ لَهُمْ فِيهِ أَنَّهُ أُسِرَ بَعْدَ طَوْلِ التَّرْدَدِ فِي الْهَرَبِ وَالْكَلالِ.”^{٣٣} وهذا مشابه لنحر الشاعر ناقته الجَدَدَ (التي جفَّ ضرعها) بعد الرحيل—فيما يبدو أنه قربان للتضحية أو نذر.

^{٣٣} ديوان أبي تمام، ٣: ١٤٤.

وفي سنة ٢٢٣ أحضر الأفشين الأسير بابك وأخاه إلى سامراء. وقد ذكر الطبري

وقفة بابك الأخيرة بين يدي المعتصم:

وأراد المعتصم أن يشهره ويريه الناس فقال على أي شيء يحمل هذا وكيف يشهر فقال
حزام يا أمير المؤمنين لا شيء أشهر من الفيل فقال صدقت فأمر بتهيئته الفيل وأمر به
فجعل في قباء ديباج وقلنسوة سمور مدورة وهو وحده فقال محمد بن عبد الملك
الزيات:

قد خضب الفيل كعادته يحمل شيطان خراسان

والفيل لا تخضب أعضاؤه إلا لذي شأن من الشأن

فاستشرفه الناس من المطيرة إلى باب العامة فأدخل دار العامة إلى أمير المؤمنين وأحضر
جزارا ليقطع يديه ورجليه ثم أمر أن يحضر سيافه فخرج الحاجب من باب العامة
وهو ينادي نود نود وهو اسم سياف بابك فارتفعت الصيحة بنود نود حتى حضر
فدخل دار العامة فأمره أمير المؤمنين أن يقطع يديه ورجليه فقطعهما فسقط وأمر أمير
المؤمنين بذبحه وشق بطن أحدهما ووجه برأسه إلى خراسان وصلب بدنه بسامراء عند
العقبة.^{٢٤}

يعبر الشاعر عن أحداث اليوم الأخير في حياة بابك بعبارات أقل وضوحاً، لكنها أكثر
مجازية وميتافيزيقية. فكما لاحظنا في أثناء القصيدة، يحاول أبو تمام أن يستنبط مما
كان بالنسبة إليه أحداثاً معاصرة أبعاداً أسطورية ورمزية. وفي هذه الحال، يتحول ما
يظهر أنه شأن حربي أو قضائي/سياسي—إعدام قائد التمرد على الدولة العباسية—إلى
طقس للتضحية والانتقام.^{٢٥} وفي هذا القسم من القصيدة:

^{٢٤} الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٣، ٢: ١٢٣٠-١٢٣١. [الطبعة العربية: ٩: ٥٢-٥٣-المترجم]. وانظر رواية
أكثر اسهاباً للحادثة نفسها في السعودي. مروج الذهب ٧: ١٢٧-١٣١.

^{٢٥} انظر مناقشة رينيه جيرار للبدائي/المقدم للتضحية في مقابل المتحضر/القضائي في كتابه العنف والمقدس.
René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore: The Johns
Hopkins University Press, 1977).

وخصوصاً الفصل ١، ص ١٩. ويتناول جيرار (ص ٢٢) الأخذ بالثأر متميزاً من التضحية. ومع ذلك، في الحقيقة،
لا يتطلب الأخذ بالثأر قتل الضحية (القاتل) "الحقيقي". بل يختار ضحية من مقام مساوٍ أي قرن—للمأخوذ
بثأره. فهو في تقديره أنا شكل من أشكال التضحية. انظر مقالتي "رثاء تأبط شرّاً" و"الطقوس وعناصر
التضحية في شعر الأخذ بالثأر" في مواضع مختلفة.

٧٦. لَاقَى الْحِمَامَ بِسُرٍّ مَن رَأَى الْتِي
 ٧٧. قُطِعَتْ بِهِ أَسْبَابُهُ لَمَّا رَمَى
 ٧٨. أَهْدَى لِمَتَنِ الْجِذْعَ مَتْنِيهِ كَذَا
 ٧٩. لَا كَعَبَ أَسْفَلَ مَوْضِعاً مِّنْ كَعْبِهِ
 ٨٠. سَامَ كَأَنَّ الْعِزَّ يَجْذِبُ ضَبْعَهُ
 ٨١. مُتَفَرِّغٌ أَبَداً وَلَيْسَ بِفَارِغٍ
 شَهِدَتْ لِمَصْرَعِهِ بِصِدْقِ الْفَالِ
 بِالْطَّرْفِ بَيْنَ الْفِيلِ وَالْفِيَالِ
 مَن عَافَ مَتْنَ الْأَسْمَرِ الْعَسَالِ
 مَعَ أَنَّهُ عَنِ كُلِّ كَعَبٍ عَالِ
 وَسُوءُهُ مِمَّنْ ذَلَّةٍ وَسَفَالِ
 مَن لَا سَبِيلَ لَهُ إِلَى الْأَشْغَالِ

يعبر الشاعر عن شماتة المسلمين من خلال التورية الساخرة التي يقع عليها في مصير بابك المخيف. فابتهاجاً بمشهد موته، فإن مدينة سُرٍّ مَنْ رَأَى، أو سامراء، تشهد على حقيقة اسمها، أي شهد اسمها بأن يُسَرَّ من رآها، لأن المسلمين سُرُّوا بها، على حد تعبير التبريزي في شرح البيت. وتجمع الكلمات مرة أخرى بين معناها الحرفي والمجازي في البيت ٧٧ حيث تصبح عبارة "قُطِعَتْ أَسْبَابُهُ" (أو قطع الله به الأسباب)، والتي تعني مجازياً "لقي حتفه"، وصفاً حرفياً لطريقة إعدام بابك الذي قُطِعَ يداه ورجلاه. أما المفارقة المضمّنة في البيت ٧٨ فتعتمد، أيضاً، على التداخل بين المعاني المختلفة للكلمة. فهنا يستخدم الشاعر التجنيس ليظهر مدى السخرية من بابك الذي أسلم "مَتْنِيهِ" (جانبي ظهره) إلى "متن" الرمح الذي عاف (أن يُقْتَلَ به) فانتهى أمره إلى أن يمتطي "متن" جذع شجرة وليس متن/ظهر ناقة. وهكذا شقّ المنشقُّ بابك طريقه في "رحيل" أخير. ومرة أخرى فإن اللعب اللفظي هو أساس السخرية في البيت ٧٩ الذي يعتمد فيه الشاعر على معنيين لكلمة "كعب" —عقب ومجد— كي يخلق تجنيساً وطباقاً في الوقت نفسه ليقابل بين علو كعبه المادي وبين سقوطه الأخلاقي والروحي. والرأي نفسه معبر عنه في البيت ٨١ الذي يعود بنا إلى البيت ٨:

٨. خُرُقٌ مِنَ الْأَيَّامِ مَدَّ بِضَبْعِهِ صُعْدًا وَأَعْطَاهُ بَغَيْرِ سُؤَالِ
 حيث ساعد تغيرُ الزمان وانقلابه على التنويه ببابك "مدَّ بضبعه" (حرفياً: وسط العضد بلحمه، ومجازياً: الكنف؛ "كنا في ضبع فلان" أي كنفه/حمايته) انظر البيت

٨٠ حيث الفكرة نفسها وتكرار مفردة "ضبع" ، أي رفعه إلى مكانة عالية؛ في حين اتضح في البيت ٨١ أن العلو الوحيد الذي وصل إليه بابك في النهاية هو الصلب وتعليق جثمانه أمام العامة. في هذا البيت الأخير يعلن أبو تمام أن بابك المنشق قد سُرَّح/فرغ/أُفْرِغ من أشغاله، لكن هذا التفرغ هو من قبيل "التقاعد الإجباري"، وليس من قبيل فراغ الشيخوخة المنعمة.

يدعو الشاعر في البيت ٨٢ بالسلامة وطول العمر للخليفة في بداية القسم الأخير

من القصيدة:

- | | |
|--|---|
| ٨٢. فَاسْلَمَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لِأُمَّةٍ | أَبْدَلَتْهَا الإِمْرَاعَ بِالْإِمْحَالِ |
| ٨٣. أَمْسَى بِكَ الْإِسْلَامُ بَدْرًا بَعْدَ مَا | مُحِقَّتْ بِشَاشَتُهُ مُحَاقَ هِلَالِ |
| ٨٤. أَكْمَلْتَ مِنْهُ بَعْدَ نَقْصِ كُلِّ مَا | نَقَصَتْهُ أَيْدِي الْكُفْرِ بَعْدَ كَمَالِ |
| ٨٥. أَلْبَسَتْهُ أَيَّامُكَ الْفُرَّاءَ الَّتِي | أَيَّامُ غَيْرِكَ عِنْدَهُنَّ لِيَالِي |
| ٨٦. وَعَزَائِمًا فِي الرُّوعِ مُعْتَصِمِيَّةً | مَيْمُونَةً الْإِدْبَارِ وَالْإِقْبَالِ |
| ٨٧. فَتَعَمَّقُ الْوُزَرَاءُ يَطْفُو فَوْقَهَا | طَفَو الْقَذَى وَتَعَقَّبُ الْعُذَالِ |
| ٨٨. وَالسَّيْفُ مَا لَمْ يُلَفْ فِيهِ صَيْقَلٌ | مِنْ طَبَعِهِ لَمْ يَنْتَفِعْ بِصِقَالِ |

مما ينهي بشكل مفاجئ وصف إعدام بابك، ومن ثم يختم السرد التاريخي والتضحية، ويعود إلى إطار القصيدة الكلاسيكية. ويشير هذا الدعاء للخليفة إلى الانتقال إلى القسم الطقوسي الثالث، التطهر وإعادة التجمع، ومن ثم يعود إلى الاستعارات النمطية للمديح: فالخليفة قد أعاد الخصب إلى أمة ماحلة في البيت ٨٢. وفي البيت ٨٣ يجمع الشاعر بين صورة الخصوبة الجنسية/العقم وصورة النور/الظلام ليقارن بين الإسلام وقد محق الكفر بشاشته وبين البدر الذي تراجع نوره حتى صار مجرد هلال نازل صار إلى محاق، حتى أعاده الخليفة إلى بدر تمام. إن هذا النصر للنور على الظلام يربط مرة أخرى بين الإسلام ودورات الطبيعة التي قدرها الله. وفي البيت ٨٤ يعبر الشاعر عن الفكرة نفسها بعبارات أكثر تجريدية من خلال التوازن المتقاطع الرشيق للكمال-النقص: النقص-الكمال الذي تتوازي فيه الدورة الطبيعية لاكتمال البدر وإمحاقه. ومن ثم يمتد

الشاعر بصورة المديح البلاطي المتعلقة بإسباغ ثوب الشرف، وذلك ليصور الخليفة وهو يسبغ على الإسلام ثوب أيامه الغراء في البيت ٨٥ وثوب عزائم الميمونة في إقبالها وإدبارها. ويقع الذكر الوحيد لاسم الممدوح في هذا البيت قبل الأخير حيث يستخدمه الشاعر في صيغة النسبة ليقرب الوصف المعتاد للممدوح بأن لديه عزيمة إلى وصف العزيمة نفسها بأنها "معتصمية" —وكان العزيمة نفسها تشتد بانتسابها بهذه النسبة في البيت ٨٦. وفي هذا السياق للصورة الشعرية النمطية للخليفة بوصفه مستعيداً للحياة والوفرة والخصوبة فإن الصورة الشعرية الدينية لأمير المؤمنين بوصفه خليفة معين تعييناً إلهياً ليقود الإسلام إلى نصره النهائي على الكفر، فإن ذكر "العذار" و"الوزراء المتعمقين" يوحى بالتنافر في البلاط الأمر الذي يتطلب ردّاً وحلاً. والشاعر يؤكد أن انتقادات العذار وذوي الشفقة من الأقرباء والوزراء انتقادات لا عمق فيها ولا معنى لها وغير مجدية، مثلها مثل القذى^٣ الذي يطفو فوق بركة مياه في البيت ٨٧. إن الحل، ودفاع الشاعر النهائي عن الخليفة، يأتي في البيت الأخير من القصيدة، حيث يستخدم الشاعر السيف استعارةً للخليفة —بمعنى السلاح الذي تنفذ من خلاله المشيئة الإلهية— حتى يعلن أن ذلك السيف لا يمكن له أن يصل إلى كامل فعاليته، إلا إذا كان صقاله من نفس الطبيعة الرفيعة. وهذه الاستعارة متعددة المعاني: فهي تشير أولاً إلى أن الوزراء والمنتقدين في البيت قبل الأخير لا يصدقون الخليفة النصيحة، وأنه يصنع خيراً إذا استبدل بهم آخرين؛ وفي الوقت نفسه، تشير الاستعارة نفسها، من خلال موقعها في البيت الختامي لقصيدة مديح، إلى أن "الصقال" الأولى للخليفة وسيفه (أي من نفس الطبيعة) هو الشاعر نفسه، أي أبو تمام. وعلاوة على هذا، ففي صورة سيف الإسلام الأخيرة نجد أن المنطلقين الأساسيين للصورة في القصيدة يجتمعان

^٣ [جاء في اللسان "قذى": "القذى جمع قذاة، وهو ما يقع في العين والماء والشراب من تراب أو تبن أو وسخ أو غير ذلك، أراد [من حديث نبوي: ... وجماعة على أقذاء] أن اجتماعهم يكون على فساد من قلوبهم فشبهه بقذى العين والماء والشراب. قال أبو عبيد: هذا مثل، يقول اجتماع على فساد في القلوب شُبّه بأقذاء العين—المترجم].

معاً — الفتح الحربي والفتح الجنسي والخصوبة، بما أن صورة السيف توحى كذلك بمغزى قضيبى.

وهكذا فإن غزوة الأفشين على بابك، وهروب بابك وأسرته وإعدامه مؤولة هنا ضمن إطار ثقافي واسع. وفي حين أن الطبري، المؤرخ، يورد أمامنا سلسلة من الأحداث غير المترابطة فيما بينها ترابطاً سببياً ولا تكون فيما بينها جزءاً من نمط أكبر، إلا أن هذه الأحداث السياسية والحربية للدولة العباسية بالنسبة إلى أبي تمام، الشاعر، ليس لها دلالة في ذاتها ولا تقوم بذاتها بل هي بالأحرى انعكاسات لحقيقة أكبر، وأجزاء من نظام كوني محيط بكل شيء. وهذا ما يعبر عنه الشاعر في مستويات متعددة: فهذه الأحداث على المستوى السياسي والديني المعاصر تمثل خطوات تجاه النصر النهائي للإسلام على الكفر. وهذا، بالتالي، يعبر عنه في عبارات أكثر تقليدية وأكثر أدبية ونمطية من قبيل انتصار الخصوبة على العقم من خلال صورة الخصوبة الحيوانية في “رحيل” البادية التقليدي في القصيدة — الناقة والحرر الوحشية — والدورات الطبيعية للقمر وفصول/مواسم السنة، واختلاف الليل والنهار. إن صورة الخصوبة الحيوانية في الرحيل سرعان ما تسلم نفسها إلى صورة أكثر عنفاً من صور المديح حيث الفتح الحربي معادل للفتح الجنسي، حتى أن قتل العدو يصبح، كما هي الحال مع سبي نسائه، نوعاً من الفعل الجنسي النمطي، أي فعلاً من أفعال التضحية أو فعلاً جنسياً طقوسياً ينتج عنه ولادة جديدة ووفرة للإسلام والخلافة العباسية. إن تكرار هذه الموضوعات في القسم الأخير من القصيدة، وخصوصاً صورة السيف في البيت الأخير تجمع وتعدّد معاً خيوط الصورة التي بدت منسوجة بشكل عشوائي في نسيج القصيدة.

إنني أرى في هذه القصيدة، من وجهة نظر أدبية صرف، صدعاً ما يحول بينها وبين أن تكون إنجازاً شعرياً أكبر، فعلى الرغم من أن الأحداث فيها تمضي حسب ترتيب وقوعها تاريخياً، تفتقد القصيدة أحياناً إلى التماسك والزخم الشعري حتى تؤشك أن تكون غير مفهومة بدون معلومات مفصلة عن الأحداث التاريخية التي تُعنى بتناولها. ومهما يكن من أمر، فإن القارئ المعاصر لمثل هذه القصيدة من الشعر العربي القديم يمكن أن يتخيل أنه في وقت إنشاء/إنشادها، عندما كانت الأحداث لا تزال

ساخنة وأسماء قواد المءارك على كل لسان؁ فلا بد أن تأثيرها كان حيويًا ومثيرًا للتوقع فيما كان الخليفة وحاشية بلاطه ينتظرون تورياء أبي تمام وتلاعبه بالألفاظ في سياق كل معركة ترد أخبارها إليهم. وعلى أي حال؁ فإن هذه القصيدة؁ من منظور الإبداع الأدبي وتطور أسلوب أبي تمام الشعري؁ ذات قيمة كبرى. لقد تجاوز الشاعر فيها البنية السطحية للقصيدة الكلاسيكية واعتمد بدلاً من ذلك على البنية العميقة للنموذج الأصلي لطقس التضحية مدمجاً إياه مع السرد التاريخي للأحداث كي يصنع القصيدة. إن طريقة التعامل مع الموضوعات والمعاني التقليدية تجاوزت مجرد التبادل في مواضع الصور الشعرية المفردة إلى التبادل في مواضع أجزاء كاملة من القصيدة - وهو ما نجده في الأبياء ٥٣ إلى ٥٧ التي تستدعي النسيب بقوة - وإلى التفاعل بين المعاني المنقولة عن مواضعها مع بيئتها الجديدة واستيعابها فيها كذلك. لقد أرست هذه التجربة الشعرية الجسورة في إبداع "قصيدة تاريخية" الأساس لأنضج قصائد أبي تمام وأشهرها.

قصيدة مدينة بابل في يد الردي

١. آلتُ أمورُ الشِّركِ شَرَّ مَالٍ
 ٢. غَضِبَ الْخَلِيفَةُ لِلْخِلَافَةِ غَضَبَةً
 ٣. لَمَّا انْتَضَى جَهْلُ السُّيُوفِ لِبَابِكَ
 ٤. فَلَأَذْرَبِيْجَانِ اخْتِيَالُ بَعْدَمَا
 ٥. سَمُجَتْ وَنَبَّهْنَا عَلَى اسْتِسْمَاجِهَا
 ٦. وَكَذَاكَ لَمْ تُفْرِطْ كَأَبَةِ عَاطِلٍ
 ٧. أَطْلَقْتَهَا مِنْ كَيْدِهِ وَكَأَنَّمَا
 ٨. خُرِقَ مِنَ الْأَيَّامِ مَدٌّ بِضَبْعِهِ
 ٩. خَافَ الْعَزِيزُ بِهِ الدَّلِيلَ وَغَوِيْرَتِ
 ١٠. قَدْ أَتْرَعَتْ مِنْهُ الْجَوَانِحُ رَهْبَةً
 ١١. لَوْ لَمْ يُزَاحِفْهُمْ لَزَاحِفَهُمْ لَهُ
 ١٢. بَحْرٌ مِنَ الْمَكْرُوهِ عَبَّ عُبَابُهُ
 ١٣. جَفَّتْ بِهِ النِّعَمُ النَّوَاعِمُ وَانْتَنَّتْ
 ١٤. وَأَبَاحَ نَصْلَ السِّيفِ كُلَّ مُرْشَحٍ
 ١٥. مَا حَلَّ فِي الدُّنْيَا فُوقَ بَكِيَّةٍ
 ١٦. رُعباً أَرَاهُ أَنَّهُ لَمْ يَقْتُلِ الْآ
- وَأَقْرَبُ بَعْدَ تَخْمُطٍ وَصِيَالٍ
رَخُصَتْ لَهَا الْمُهْجَاتُ وَهِيَ غَوَالِي
أَعْمَدَنَ عَنْهُ جَهَالَةُ الْجُهَّالِ
كَانَتْ مُعْرَسَ عِبْرَةٍ وَنَكَالٍ
مَا حَوْلَهَا مِنْ نَضْرَةٍ وَجَمَالٍ
حَتَّى يُجَاوِرَهَا الزَّمَانُ بِحَالِي
كَانَتْ بِهِ مَعْقُولَةً يَعْقَالِ
صُعْدًا وَأَعْطَاهُ بَغَيْرِ سُؤَالِ
نَبْعَاتُ نَجْدٍ سُجْدًا لِلضَّالِ
بَطَلَتْ لَدَيْهَا سَوْرَةُ الْأَبْطَالِ
مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنَ الْأَوْجَالِ
وَلَقَدْ بَدَأَ وَشَلًّا مِنَ الْأَوْشَالِ
سُرْجُ الْهُدَى فِيهِ بَغَيْرِ دُبَالِ
لَمْ يَحْمِرْ دَمُهُ مِنَ الْأَطْفَالِ^{٣٧}
حَتَّى دَعَاهُ السَّيْفُ بِالْتَّرْحَالِ
سَادَ مَنْ أَبْقَى عَلَى الْأَشْبَالِ

^{٣٧} طبقاً لشرح التبريزي فإن عبارة "لم يحمر دمه" تشير إلى الطفولة، أي كل صبي في المهد (برواية "مهد" بدلاً من "مرشح" كما في المَرْزُوقِي)، لم يتغير دمه من الصفرة إلى الحمرة (ديوان أبي تمام ٣: ١٣٣) — وربما يأتي هذا الاعتقاد في أن دم الأطفال يكون في البداية أصفر من الحدوث الشائع لليرقان، "صفرة حديثي الولادة". "لكن في هذا السياق يلعب الشاعر كذلك على اسم آخر للخرمية، "المحمرة" (أصحاب الشارات الحمراء). انظر إدوارد ج. بروان، التاريخ الأدبي لفارس:

Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1956) 1:311, 328-29.

١٧. لَوْ عَايَنَ الدَّجَالُ بَعْضَ فَعَالِهِ
 ١٨. أُعْطِيَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ سُيُوفُهُ
 ١٩. مُسْتَيْقِنًا أَنْ سَوْفَ يَمْحُو قَتْلُهُ
 ٢٠. مِثْلُ الصَّلَاةِ إِذَا أُقِيمَتْ أَصْلَحَتْ
 ٢١. فَرَمَاهُ بِالْأَفْشِينَ بِالنَّجْمِ الَّذِي
 ٢٢. لَاقَاهُ بِالْكَأَوِي الْعَنِيفِ بِدَائِهِ
 ٢٣. يَا يَوْمَ أَرَشَقَ كُنْتُ رَشَقَ مَنِيَّةٍ
 ٢٤. أُسْرَى بَنُو الْإِسْلَامِ فِيهِ وَأُدْجُوا
 ٢٥. قَدْ شَمَّرُوا عَنْ سَوْقِهِمْ فِي سَاعَةٍ
 ٢٦. وَكَذَلِكَ مَا تَنْجَرُ أَذْيَالُ الْوَعَى
 ٢٧. لَمَّا رَأَوْهُمْ بِابْكُ دُونَ الْمُنَى
 ٢٨. تَخِذْ الْفِرَارَ أَخَا وَأَيَقِنَنَّ أَنَّهُ
 ٢٩. قَدْ كَانَ حُزْنُ الْخَطْبِ فِي أَحْزَانِهِ
 ٣٠. لَبَسَتْ لَهُ خُدَعُ الْحُرُوبِ زَخَارِفًا
 ٣٠. لَبَسَتْ لَهُ خُدَعُ الْحُرُوبِ زَخَارِفًا
 ٣١. وَوَرَدَنَ مَوْقَانًا عَلَيْهِ شَوَازِبًا
 ٣٢. يَحْمِلُنَ كُلُّ مُدَجَّجٍ سُمْرَ الْقَنَا
 ٣٣. خَلَطَ الشَّجَاعَةَ بِالْحَيَاءِ فَأَصْبَحَا
 ٣٤. فَتَجَا وَلَوْ يَنْتَقِفْنَهُ لَتَرَكْنَهُ
 ٣٥. وَانْصَاعَ عَنْ مَوْقَانَ وَهِيَ لِجُنْدِهِ
 ٣٦. كَمْ أَرْضَعَتْهُ الرِّسْلَ لَوْ أَنَّ الْقَنَا
 ٣٧. هَيَّهَاتَ رُوعَ رُوعُهُ بِفَوَارِسٍ
 ٣٨. جَعَلُوا الْقَنَا الدَّرَجَاتِ لِلْكَذِبَاتِ ذَا

لَانْهَلَّ دَمْعُ الْأَعْوَرِ الدَّجَالِ
 فِيهِ الرِّضَا وَحُكُومَةُ الْمُقْتَالِ
 مَا كَانَ مِنْ سَهْوٍ وَمِنْ إِغْفَالِ
 مَا قَبْلَهَا مِنْ سَائِرِ الْأَعْمَالِ
 صَدَعَ الدُّجَى صَدَعَ الرِّدَاءِ الْبَالِي
 لَمَّا رَأَاهُ لَمْ يُفِقْ بِالْطَّالِي
 لِلْخُرْمِيَّةِ صَائِبِ الْأَجَالِ
 بِقُلُوبِ أُسْدٍ فِي صُدُورِ رَجَالِ
 أَمَرَتْ إِزَارَ الْحَرْبِ بِالْإِسْبَالِ
 إِلَّا غَدَاةَ تَشْمُرُ الْأَذْيَالِ
 هَجَرَ الْغَوَايَةَ بَعْدَ طَوْلِ وَصَالِ
 صِرِّيُّ عَزَمَ مِنْ أَبِي سَمَالِ
 فَدَعَاهُ دَاعِي الْحَيْنِ لِلْإِسْهَالِ
 فَرَقَنَ بَيْنَ الْهَضْبِ وَالْأَوْعَالِ
 فَرَقَنَ بَيْنَ الْهَضْبِ وَالْأَوْعَالِ
 شُعْثًا بِشُعْثٍ كَالْقَطَا الْأَرْسَالِ
 بِإِهَابِهِ أُولَى مِنَ السِّرْبَالِ
 كَالْحُسْنِ شَيْبَ لِمُغْرَمٍ بِدَلَالِ
 بِالْقَاعِ غَيْرَ مَوْصِلِ الْأَوْصَالِ
 وَلَهُ أَبٌ بَرٌّ وَأُمٌّ عِيَالِ
 تَرَكَ الرِّضَاعَ لَهُ بِغَيْرِ فِصَالِ
 فِي الْحَرْبِ لَا كُشْفٍ وَلَا أُمِّيَالِ
 تِ الْغِيلِ وَالْحَرْجَاتِ وَالْأُدْحَالِ

٣٩. فَأُولَٰئِكَ هُمُ قَدْ أَصْبَحُوا وَشُرُوبُهُمْ
 ٤٠. مَا طَالَ بَغْيٌ قَطُّ إِلَّا غَادَرَتْ
 ٤١. وَبَهْضَبَتِي أَبْرَشَتَوَيْمَ وَدَرَوْدُ
 ٤٢. يَوْمُ أَضَاءَ بِهِ الزَّمَانُ وَفَتَحَتْ
 ٤٣. لَوْلَا الظَّلَامُ وَقُلَّةُ عَلِقُوا بِهَا
 ٤٤. فَلْيَشْكُرُوا جُنْحَ الظَّلَامِ وَدَرَوْدَا
 ٤٥. وَسَرُوا بِقَارِعَةِ الْبَيَاتِ فَرْحُحُوا
 ٤٦. مَهَرِ الْبَيَاتِ الصَّبْرِ فِي مُتَعَطِّفِ
 ٤٧. مَا كَانَ ذَاكَ الْهَوْلُ أَجْمَعُ عِنْدَهُ
 ٤٨. وَعَشِيَّةُ التَّلِّ الَّذِي نَعَشَ الْهَدْيُ
 ٤٩. نَزَلَتْ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ عَلَيْهِمْ
 ٥٠. لَمْ يُكْسَ شَخْصٌ فَيْئُهُ حَتَّى رَمَى
 ٥١. بَرَزَتْ بِهِمْ هَفَوَاتُ عِلْجِهِمْ وَقَدْ
 ٥٢. فَكَأَنَّمَا احْتَالَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ
 ٥٣. فَالْبَدُّ أَغْبَرُ دَارِسُ الْأَطْلَالِ
 ٥٤. أَلَوْتُ بِهِ يَوْمَ الْخَمِيسِ كَتَائِبُ
 ٥٥. مَحُوٌّ مِنَ الْبَيْضِ الرِّقَاقِ أَصَابُهُ
 ٥٦. رِيحَانٍ مِنْ صَبْرٍ وَنَصْرٍ أَبْلِيَا
 ٥٧. لَفَحَتْ سَمُومُ الْمَشْرِفِيَّةِ وَسَطَهُ
 ٥٨. كَمْ صَارِمٍ عَضِبَ أَنْفَ عَلَى فَتَى
 ٥٩. سَبَقَ الْمَشِيبَ إِلَيْهِ حَتَّى ابْتَزَّهُ
 ٦٠. كُرَامَةً وَسَطَ الْمَنِيَّةِ وَحَدَهَا
 ٦١. قَاسَى حَيَاةَ الْكَلْبِ إِلَّا أَنَّهُ

يَتَنَادَمُونَ كُؤُوسَ سُوءِ الْحَالِ
 غُلُوَاؤُهُ الْأَعْمَارَ غَيْرَ طَوَالِ
 لَقَحَتْ لِقَاحَ النَّصْرِ بَعْدَ حِيَالِ
 فِيهِ الْأَسِنَّةُ زَهْرَةَ الْأَمَالِ
 بَاتَتْ رِقَابُهُمْ بِغَيْرِ قِلَالِ
 فَهُمْ لِدَرَوْدُ وَالظَّلَامِ مَوَالِي
 بِقِرَاعٍ لَا صَلْفٍ وَلَا مُخْتَالِ
 الصَّبْرِ وَالْإِصْبَاحِ فِيهِ فَوْقَ الْوَالِي
 مَعَ عَزْمِهِ إِلَّا طُرُوقَ خِيَالِ
 أَصْلُ لَهَا فَخْمٌ مِنَ الْأَصَالِ
 لَمَّا تَدَاعَى الْمُسْلِمُونَ نَزَالِ
 وَقَتُ الزَّوَالِ نَعِيمُهُمْ بِزَوَالِ
 يُرْدِي الْجِمَالَ تَعَسُّفُ الْجَمَالِ
 إِذْ لَمْ تَنْلُهُ حِيلَةُ الْمُحْتَالِ
 لَيْدِ الرَّدَى أَكُلٌ مِنَ الْآكَالِ
 أَرْسَلْنَهُ مَثَلًا مِنَ الْأَمْثَالِ
 فَعَفَاهُ لَا مَحْوٍ مِنَ الْأَحْوَالِ
 رَبْعِيهِ لَا رِيحًا صَبَاً وَشَمَالِ
 وَهَجَاً وَكُنَّ سَوَابِغُ الْأَطْلَالِ
 مِنْهُمْ لِأَعْبَاءِ الْوَعْيِ حَمَالِ
 وَطَنُ النُّهَى مِنْ مَفْرِقٍ وَقَذَالِ
 لُؤَامَةِ الْأَعْمَامِ وَالْأَخْوَالِ
 قَدْ مَاتَ صَبْرًا مِثْلَةَ الرِّثَالِ

٦٢. أُنْبَا بِكُلِّ خَرِيدَةٍ قَدْ أَنْجَزَتْ
 ٦٣. خَاضَتْ مَحَاسِنَهَا مَخَافُفٌ غَادَرَتْ
 ٦٤. أَعْجَلْنَ عَنْ شَدِّ الْإِزَارِ وَرُبَّمَا
 ٦٥. مُسْتَرْدَفَاتٌ فَوْقَ جَرْدٍ أَوْقَرَتْ
 ٦٦. بُدِّلْنَ طَوْلَ إِذَالَةٍ بِصِيَانَةٍ
 ٦٧. وَنَجَا ابْنُ خَائِنَةِ الْبُعُولَةِ لَوْ نَجَا
 ٦٨. خَلَّى الْأَحْبَبَةَ سَالِمًا لَا نَاسِيًا
 ٦٩. هَتَكَتْ عَجَاجَتُهُ الْقَنَا عَنْ وَامِقٍ
 ٧٠. إِنَّ الرِّمَاحَ إِذَا غُرِسْنَ بِمَشْهَدٍ
 ٧١. لَمَّا قُضِيَ رَمَضَانُ مِنْهُ قَضَاءُهُ
 ٧٢. مَا زَالَ مَغْلُولَ الْعَزِيمَةِ سَادِرًا
 ٧٣. مُسْتَسْبِلًا لِلْبَاسِ طَوْقًا مِنْ دَمٍ
 ٧٤. مَا نِيلَ حَتَّى طَارَ مِنْ خَوْفِ الرَّدَى
 ٧٥. وَالنَّحْرُ أَصْلَحُ لِلشُّرُوبِ وَمَا شَفَى
 ٧٦. لَاقَى الْجِمَامَ بِسُرٍّ مَنْ رَأَى الَّتِي
 ٧٧. قُطِعَتْ بِهِ أَسْبَابُهُ لَمَّا رَمَى
 ٧٨. أَهْدَى لِمَتْنِ الْجِدْعِ مَتْنِيهِ كَذَا
 ٧٩. لَا كَعَبَ أَسْفَلَ مَوْضِعًا مِنْ كَعْبِهِ
 ٨٠. سَامٍ كَأَنَّ الْعِزَّ يَجْذِبُ ضَبْعَهُ
 ٨١. مُتَفَرِّغٌ أَبَدًا وَلَيْسَ بِفَارِغٍ
 ٨٢. فَاسْلَمْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لِأُمَّةٍ
 ٨٣. أَمْسَى بِكَ الْإِسْلَامُ بَدْرًا بَعْدَ مَا
 ٨٤. أَكْمَلْتَ مِنْهُ بَعْدَ نَقْصِ كُلِّ مَا

فِيهَا عِدَاتُ الدَّهْرِ بَعْدَ مِطَالِ
 مَاءِ الصَّبَا وَالْحُسْنِ غَيْرَ زُلَالِ
 عُوْدُنَ أَنْ يَمْشِينَ غَيْرَ عِجَالِ
 أَكْفَالِهَا مِنْ رَجَحِ الْأَكْفَالِ
 وَكُسُورِ خِيَمٍ مِنْ كُسُورِ حِجَالِ
 بِمُهَفِّفِ الْكَشْحَيْنِ وَالْأَطَالِ
 عُذْرُ النَّسِيِّ خِلَافُ عُذْرِ السَّالِي
 أَهْدَى الطِّعَانُ لَهُ خَلِيقَةً قَالَ
 فَجَنَى الْعَوَالِي فِي ذِرَاةٍ مَعَالِ
 شَالَتْ بِهِ الْأَيَّامُ فِي شَوَالِ
 حَتَّى غَدَا فِي الْقَيْدِ وَالْأَغْلَالِ
 لَمَّا اسْتَبَانَ فَظَاظَةَ الْخَلْخَالِ
 كُلُّ الْمَطَارِ وَجَالَ كُلُّ مَجَالِ
 مِنْهُ كَنَحْرٍ بَعْدَ طَوْلِ كَلَالِ
 شَهِدَتْ لِمَصْرَعِهِ بِصِدْقِ الْفَالِ
 بِالطَّرْفِ بَيْنَ الْفِيلِ وَالْفَيْئَالِ
 مَنْ عَافَ مَتْنِ الْأَسْمَرِ الْعَسَّالِ
 مَعَ أَنَّهُ عَنْ كُلِّ كَعَبٍ عَالِ
 وَسُوءُهُ مِنْ ذِلَّةٍ وَسَفَالِ
 مَنْ لَا سَبِيلَ لَهُ إِلَى الْأَشْغَالِ
 أَبَدَلَتْهَا الْإِمْرَاعَ بِالْإِمْحَالِ
 مُحِقَّتْ بِشَاشَتُهُ مُحَاقَ هِلَالِ
 نَقَصَتْهُ أَيْدِي الْكُفْرِ بَعْدَ كَمَالِ

٨٥. أَلْبَسَتْهُ أَيَّامَكَ الْغُرَّ الَّتِي

٨٦. وَعَزَائِمًا فِي الرُّوعِ مُعْتَصِمِيَّةً

٨٧. فَتَعَمُّقُ الْوُزَرَءِ يَطْفُو فَوْقَهَا

٨٨. وَالسَّيْفُ مَا لَمْ يُلَفَّ فِيهِ صَيْقَلٌ

أَيَّامُ غَيْرِكَ عِنْدَهُنَّ لِيَالِي

مَيِّمُونَّةَ الْإِدْبَارِ وَالْإِقْبَالِ

طَفَو الْقَذَى وَتَعَقَّبُ الْعُدَالِ

مِنْ طَبْعِهِ لَمْ يَنْتَفِعْ بِصِقَالِ

الفصل الثامن

“بَكَرُ فَمَا افْتَرَعَتْهَا كَفُ حَادِثَةٍ”

قصيدة مدح للخليفة المعتصم بمناسبة فتح عمورية

“ولكم في القصاص حياة.”

[القرآن ٢ : ١٧٩]

P. 197 إنَّ “السيف” الذي تُفْتَحُ به قصيدة أبي تمام في مدح المعتصم بمناسبة فتح مدينة

عمورية الرومية سنة ٢٢٣ للهجرة:

١. السَّيْفُ أَصْدَقُ أَنْبَاءٍ مِنَ الْكُتُبِ فِي حَدِّهِ الْحَدُّ بَيْنَ الْجِدِّ وَاللَّعِبِ

هو نفسه شعارُ الغزو، حربياً كان أم جنسياً، الذي اخْتُبِمتَ به القصيدة السابقة (رقم ١٣٠).^٢ وكما سوف نرى، فإن هذا الموتيف النمطي الذي استخدمه الشاعر بصورة تجريبية في القصيدة السابقة مُطَوَّرٌ في القصيدة الراهنة حتى ليصبح الاستعارة الجوهرية التي تقوم القصيدة عليها ويوصف الحدث التاريخي من خلالها. في هذه القصيدة الأشهر في ديوان أبي تمام، نجد الشاعر الناضج في أوجِ مراحلهِ الشعرية التي يُجيدُ فيها استخدام التكنيكات المبدعة التي تعرّفنا عليها في قصائده المناقشة في الفصول الثلاثة السابقة. فالعناصر الأدبية والتاريخية مستوعبة هنا استيعاباً كاملاً في قصيدة محبوبة ومتعاسكة بنيوياً وموضوعاتياً. وقد تغلّب فيها الشاعر على الجوانب المُربكة التي

^١ القصيدة رقم ٣، ديوان أبي تمام ١ : ٤٠-٤٧. يمكن للقارئ أن يعود القارئ إلى ترجمة [إنجليزية أخرى

لقصيدة أبي تمام بقلم أربري في كتابه عن الشعر العربي،

A. J. Arberry, *Arabic Poetry: A Primer for Students* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 51-62.

^٢ كانت الوظيفة الدلالية والبنوية للبلاغة في هذه القصيدة موضوع عدة دراسات سابقة: حموري “ملاحظات حول الجنس في أسلوب أبي تمام”، ٨٣-٩٠ وكذلك في كتابه بعنوان عن فن الأدب العربي في العصور الوسطى، ١٢٥-١٣٤—عن الجنس في المقام الأول؛ ويضيف م. م. بدوي كذلك مناقشة عن دور الطباق في الصورة النسيبية المكونة لهذه القصيدة في مقاله “قصيدة أبي تمام عن عمورية”، ٤٣-٥٦. وثمة مناقشة سابقة لهذه القصيدة في س. ستيتكيفيتش، “الشاعر العباسي يفسر التاريخ: ثلاث قصائد لأبي تمام”،

Suzanne Pinckney Stetkevych, “The ‘Abbāsid Poet Interprets History: Three Qaṣīdahs by Abū Tammām,” *Journal of Arabic Literature* 10 (1979), 60-64.

رأيناها في قصيدته عن بابك (رقم ١٣٠) أو لنقل إنه تجنبها. فأولاً، نجد أن الخليفة المعتصم نفسه قد شارك في غزوة عمورية، حيث إن الفصل بين المدوح، المعتصم، والفاعل الأساسي في الحدث التاريخي، الأفيشين، وهو ما عَقَدَ القصيدة رقم ١٣٠، غير موجود في القصيدة الراهنة، لأن الخليفة هو الفاعل الرئيس والمدوح معاً.^٣ وثانياً، في حين أن السرد التاريخي، في القصيدة السابقة، توطئه أجزاء المديح الروتينية، كان يُهيمنُ على البنية الشعرية، بحيث كانت الاعتبارات التاريخية، في مقابل الاعتبارات الشعرية، هي التي تقرر إلى حدٍّ بعيد نظام القصيدة، فإن الشاعر في القصيدة الراهنة، على الرغم من تكرار تخليهِ عن الإطار الموضوعاتي التقليدي للنسيب-الرحيل-المديح، يستثمر عناصر هذا الإطار ضمن شكل شعري جديد مُستخرج من بنية طقس الأخذ بالثأر.

إن ملخصاً للروايات التاريخية عن غزوة عمورية سوف يشرح لنا اختيار أبي تمام للاستعارة المهيمنة في القصيدة—المفهوم القبلي الجاهلي للثأر بنموذجه النمطي عن التضحية،^٤ واستخدامه الموتيفات الشعرية الوصفية التقليدية—ومن ثم يفسر لنا التجسيد الأنثوي للمدينة والصورة الشعرية الذكورية للجيش الغازية.

P. 198

في سنة ٢٢٣ شجّع بابكُ الخرمي، الذي وجد نفسه في شدائد مخيفة وتطلّع إلى إلهاء بعض جيوش الخليفة بعيداً عنه، الإمبراطورَ الرومي توفلس Theophilus [=تيوفيل] على القيام بغزو الأراضي العباسية. وقد تقدّم توفلس بجيش قوامه مئة ألف جندي، طبقاً للطبري، ومن بينهم عدد من المحمّرة، المعروفين بالخرميّة، الأتباع

^٣ انظر الهامش ٨ للمترجم في الفصل السابع أعلاه-المترجم.

^٤ انظر س. ستيتكيفيتش، "رثاء تأبط شرا"، و"الطقوس وعناصر التضحية في شعر الأخذ بالثأر"، في مواضع مختلفة.

السابقين لبابك، يقودهم حينئذٍ بارسيس Bārsīs.^٥ ونص الطبري التالي يصف المناوشات العدائية التي ارتكبت ضد الأمة الإسلامية:

وفي هذه السنة أوقع توفيل بن ميخائيل صاحب الروم بأهل زبطرة فأسرههم وخرب بلدهم ومضى من فوره إلى ملطية فأغار على أهلها وعلى أهل حصون من حصون المسلمين إلى غير ذلك وسبوا من المسلمات فيما قيل أكثر من ألف امرأة ومثل بمن صار في يده من المسلمين وسمل أعينهم وقطع آذانهم وآنافهم.^٦

أما عن قرار المعتصم بأن يرد على تلك المناوشات، فيذكر الطبري: فلما ظفر المعتصم ببابك قال: "أي بلاد الروم أمنع وأحصن؟" فقيل: "عمورية لم يعرض لها أحد من المسلمين منذ كان الإسلام، وهي عين النصرانية وبُنكها وهي أشرف عندهم من القسطنطينية."^٧ لقد كانت مدينة عمورية حقاً هدفاً مناسباً للانتقام، وذلك أنها كانت مقرّاً لبعض ملوك الروم.^٨

بعد أن غزت جيوشُ الخليفة أنقرة ودمرَتها، حاصرت عمورية. وبعد ثلاثة أيام من المناوشات العنيفة التي قُتلَ فيها الآلاف من الفريقين، سُلِّمت المدينة، كما يذكر الطبري، إلى المسلمين غدرًا.^٩ فقد أخبر أحد المسلمين الذين كانوا يقيمون في المدينة جيوش الخليفة بموضع في سورها وقد تآكل وضعف بسبب السيول ولم يُصلَح بشكل

P. 199

^٥ إن أكمل رواية لغزوة عمورية هي تلك التي ترد لدى الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٣، ٢: ١٢٣٤-١٢٥٥. [الطبعة العربية: ٩: ٥٤-٦٩-الترجم]. ولتناول أشمل عن الغزوة من مصادر إغريقية وعربية انظر فازيليف في الروم والعرب، ١٣٧-١٧٧. [الطبعة العربية، ١٤١-١٧٠-الترجم].

^٦ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٣، ٢: ١٢٣٤. [الطبعة العربية: ٩: ٥٥-الترجم].

^٧ السابق، ٣، ٢: ١٢٣٦. [الطبعة العربية: ٩: ٥٧. والبُنكُ: الأصل، وهو معرَب. يقال: هؤلاء قوم من بُنك الأرض. قال ابن دريد: البُنكُ من هذا الطيبِ عربيٌّ. وتَبَنَكُوا في موضع كذا، أي أقاموا به. انظر الصحاح (بنك)-الترجم].

^٨ فازيليف، الروم والعرب، ١٤٣. [الطبعة العربية، ١٤٤-الترجم].

^٩ [في المصادر العربية والأجنبية كلام كثير عن فتح عمورية غدرًا سواء من قبل بعض العرب أو بعض الروم، وقد تناقشت والمؤلفة حول بعض عباراتها في أول هذا الفصل وآخره عن هذه المسألة واتفقنا على إعادة صياغة هذه العبارات بما يتماشى والقصد الحقيقي للمؤلفة-الترجم].

مناسب، بل إن أهل المدينة تسرعوا في رأب الصدع. فوجّه المعتصم مجانيقه إلى تلك البقعة وصنع ثغرة في السور. وقد حاول الروم أن يسدوا الثغرة بجذوع من الشجر، إلا أنها تحطمت من جرّاء قذائف المجانيق التي أصابتها. وبعد ثلاثة أيام أخرى من الحصار، ازدادت الثغرة اتساعاً ولحقت بالروم خسائر كثيرة، وقد سعى وندوا Wandū، قائد ذلك الجزء من السور الذي كانت فيه الثغرة، إلى طلب العون من القواد الآخرين. وعندما رفضوا، قرّر أن يخاطب المعتصم بنفسه، راجياً منه أن يرحم الأطفال في المدينة وعارضاً عليه أن يسلمه المدينة. وقد أمر الخليفة جنوده أن يكفوا عن المناوشات حتى عودته من المفاوضات، لكن في أثناء التفاوض مع القائد وندوا، قام المسلمون بالاستيلاء على المدينة.^{١٠} وهكذا، على الرغم من القتال البطولي من كلا الطرفين، فإن الغدر، من أكثر من جهة، أدى أيضاً دوراً حاسماً، كما يبدو، في فتح المدينة: وشاية الرجل العربي المقيم في المدينة بمكان الثغرة في سورها، ورفض القواد الآخرين مد يد العون إلى وندوا، ونكث الوعد من قبل جيش المعتصم، كما يذكر

^{١٠} الطبري. تاريخ الرسل والملوك. ٣، ٢: ١٢٤٥-١٢٥٢ [الطبعة العربية: ٩: ٦٣-٦٩-الترجم]. وفازيليف، الروم والعرب، ١٦١-١٦٨. [الطبعة العربية: ١٤٩-١٥٠ وانظر هامش ١، ص ١٥٠ حيث ينقل فازيليف عن الطبري روايته لقصة الغدر تلك. وحول الاستيلاء على المدينة غدرًا جاء في الطبري (الطبعة العربية: ٩: ٦٧-٦٨):

وكان رجل من المسلمين قد أسره أهل عمورية فتنصّر وتزوّج فيهم فحبس نفسه عند دخولهم الحصن فلما رأى أمير المؤمنين ظهر وصار إلى المسلمين وجاء إلى المعتصم وأعلمه أن موضعا من المدينة حمل الوادي عليه من مطر جاءهم شديد فحمل الماء عليه فوق السور من ذلك الموضع فكتب ملك الروم إلى عامل عمورية أن يبني ذلك الموضع فتوانى في بنائه حتى كان خروج الملك من القسطنطينية إلى بعض المواضع فتخوّف الوالي أن يمر الملك على تلك الناحية فيمرّ بالسور فلا يراه بُني فوجّه خلف الصنّاع فبني وجه السور بالحجارة حجرا حجراً وصيّ وراءه من جانب المدينة حشواً ثم عقد فوقه الشرف كما كان فوق ذلك الرجل المعتصم على هذه الناحية التي وصف فأمر المعتصم فضرب مضربه في ذلك الموضع ونصب المجانيق على ذلك البناء فانفجر السور من ذلك الموضع فلما رأى أهل عمورية انفراج السور علقوا عليه الخشب الكبار كل واحد بلزق الأخرى فكان حجر المنجنيق إذا وقع على الخشب تكسر فعلقوا خشباً غيره وصيروا فوق الخشب البراذع ليترسوا السور فلما ألحت على ذلك الموضع انصدع السور-الترجم].

الطبري، أو خيانة وندوا (بودين)، كما يذكر ميخائيل السرياني—وبودين هو الذي سحب قواته من منطقة الثغرة وترك المسلمين يدخلون المدينة.^{١١} ويصف ميخائيل السرياني سقوط المدينة وصفاً غاية في الوضوح والرشاقة:

لدى رؤيته جودين [بودين] يعود إلى الخليفة، أدرك الأسقف أنه سيسلم إليه المدينة، فأخبر أهل المدينة بذلك، فاتجه بعضهم صوب الكنيسة وهتفوا: يا رب ارحم، وآخرون هتفوا وهم في بيوتهم، وغيرهم نزلوا إلى الآبار والجباب [الخنادق]، واحتضنت النساء أولادهن كالدجاجة كي لا يفارقوهن سواء إلى السيف أم إلى العبودية. وأخذت سيوف المسلمين تعيثُ فساداً وتكومُ أكداً أكداً من الجثث. وبعد أن ارتوى سيفهم من الدم، صدر أمر بالتوقف عن القتل والشروع بإخراج الناس ونهب المدينة، ثم دخل الخليفة المدينة وانبهر لجمال الأبنية والشوارع، لكنه انزعج من نبأ بلغه، فأضرم فيها النار وأحرقها. وكانت تزخر بأديرة النساء، وسبيت أكثر من ألف راهبة إلى جانب اللواتي قتلن واللواتي أعطين للجنود الأتراك والماديين Maures لإذلالهن [وكانت المقولة التي تتردد:] المجد للأحكام [للاقدار] غير المدركة [(للرب!)]، لقد احترق جميع الذين كانوا مختبئين في البيوت وقلالي الكنائس.^{١٢}

P. 200

هذه الغزوة إذن هي التي يتخذها أبو تمام أساساً لقصيدته، وهي غزوة تحققت

على الرغم من نبوءات المنجمين الروم، كما يذكر التبريزي في الشرح:

كان المنجمون قد حكموا أن المعتصم لا يفتح عمورية. وراسلته الروم بأننا نجد في كتبنا أنه لا تُفتح مدينتنا إلا في وقت إدراك التين والعنب، وبيننا وبين ذلك الوقت شهرٌ يمنعك المقام بها البرد والثلج، فأبى أن ينصرف وأكبَّ عليها ففتحها فأبطل ما قالوا.^{١٣}

^{١١} تاريخ ميخائيل السرياني، ٣: ٩٨-٩٩. [الطبعة العربية، ٦٦-الترجم].

^{١٢} السابق ٣: ٩٩-١٠٠. [الطبعة العربية، ٦٦، وقارن بما رود عن الحادثة نفسها عند فازيليف، العرب والروم (الترجمة العربية)، ١٥٢ حيث ترد العبارات الأخيرة على النحو التالي: "وذلك أن ميشيل السوري يروي أنه كانت بها أديرة رجال ونساء كثيرة حتى بلغ من أخذ من السبايا أكثر من ألف عذراء غير من قتل منهن. فقسمن على الموالى الترك والمغاربة وأسلمن إلى مهانتهم والمجد للحكمة المغيبة" -الترجم].

^{١٣} شرح ديوان أبي تمام للتبريزي ١: ٤٠.

يحتفل الشاعر في الأبيات العشرة الأولى من القصيدة بهذا النصر الجسور والمبادرة الباسلة من قبل الخليفة على الرغم من تخرُّصات المنجمين. وعلاوة على هذا، يجب أن نقرأ هذا المقطع، وفي أذهاننا السياق الثقافي المعتزلي الذي قيلت فيه القصيدة، بوصفه تعليقاً على أكثر المعارك شراسةً بين المتكلمين، أي بين القدرية والجبرية، أصحاب القول بالاختيار والجبر على التوالي. فليس من غير المتوقع إذن، أن يكون أبو تمام من مؤيدي الاختيار، هذا المعتقد المبدئي لمذهب أهل العدل والتوحيد، أي المعتزلة.^{١٤}

إن السيف-الفعل الحاسم- يقطع في الأمور أكثر مما تنبئ به كتب المنجمين، فإذا استُعْمِلَ فقد برئ الأمر من الهزل، لأنه يَفْصِلُ بين الحق والباطل حتى تَتَبَيَّنَهُ:

١. السَّيْفُ أَصْدَقُ أَنْبَاءٍ مِنَ الْكُتُبِ فِي حَدِّهِ الْحَدُّ بَيْنَ الْجِدِّ وَاللَّعِبِ
وفي البيتين:

٢. بِيضُ الصَّفَائِحِ لَا سَوْدُ الصَّحَائِفِ فِي مُتَوْنِهِنَّ جَلَاءُ الشَّكِّ وَالرَّيْبِ

٣. وَالْعِلْمُ فِي شُهْبِ الْأَرْمَاحِ لَامِعَةً بَيْنَ الْخَمِيسَيْنِ لَا فِي السَّبْعَةِ الشُّهُبِ

يستخدم الشاعر الجناس والطباق ليقابل بين شفرات السيوف اللامعة (بيض الصفائح) التي تنير وتوضح ما هو غير مؤكد وبين الشك الأسود لحبر صفحات كتب المنجمين (سود الصحائف)—وهكذا فإن نعت السيوف بـ “البيض” يمتد مجازياً ليمثل النور والوضوح والحق، في حين يمتد نعت الصحائف بـ “السود” ليمثل الظلام والشك والباطل. ومن ثم يصل الشاعرُ الطباقَ بتورية في كلمة “متن”: وهو الجانب العريض

P. 201

من السيف أو النص من الكتاب. إن العلم ليقوم على الفعل القوي—كأنه في شهب/أسنة الرماح تلمع في ميدان الحرب، ولا يقوم على اللمعان المجرد للكواكب السبعة الفاقدة الحس في البيت ٣. وفي النهاية فإن أحاديث المنجمين الملفة وكذبهم لا قيمة لها؛ “أي ليست بقوة ولا ضعيفة، أي هي غير شيء”، كما يقال: ما هو بخُلِّ

^{١٤} انظر نيبيرج، “المعتزلة.”

ولا خَمَر، أي هو كالمعدوم ليس عنده خير ولا شر،^{١٥} على حد تعبير التبريزي في الشرح، فهي ليست في مقام شجر النبع الذي تُصْنَعُ منه القسيّ لصلابته ولا في مقام شجر الغَرَب (الصفصاف) الذي يَنْبُتُ على الأنهار وليس له قوة (تُصْنَعُ منه الأقداح والمراهم العطرية). وهذا يعني أن تلك الأحاديث لا تُغْنِي عن جوع ولا تُؤْمِنُ من خوف، إذا جاز التعبير:

٤. أَيْنَ الرِّوَايَةُ بَلْ أَيْنَ النُّجُومُ وَمَا صَاغُوهُ مِنْ زُخْرُفٍ فِيهَا وَمِنْ كَذِبٍ

٥. تَخَرُّصًا وَأَحَادِيثًا مُلَفَّقَةً لَيْسَتْ بِنَبْعٍ إِذَا عُدَّتْ وَلَا غَرَبٍ

ففي تجسيد مبدع للزمان يقول أبو تمام إن الرعب الذي أثارته تنبؤات المنجمين اشتد حتى هربت الأيام نفسها ملتجئة إلى شهري صفر ورجب—أي الشهرين اللذين، حسب عادات الجاهلية، يُحَرَّمُ فيهما القتال:

٦. عَجَائِبًا زَعَمُوا الْأَيَّامَ مُجْفَلَةً عَنْهُمْ فِي صَفَرِ الْأَصْفَارِ أَوْ رَجَبٍ

إن ظهور الكوكب الغربي ذي الذنب في هذه السنة كان بالنسبة إليهم علامة على كارثة توشك أن تحدث وقد أثار المنجمون الرعب في قلوب العامة بسبب ذلك. ويشير أبو تمام إلى بطلان تأويل المنجمين من خلال الطباق بين الدهواء الـ“مظلمة” ولعان ذيل الكوكب الغربي:

٧. وَخَوْفُوا النَّاسَ مِنْ دَهْيَاءَ مُظْلِمَةٍ إِذَا بَدَا الْكَوْكَبُ الْغَرْبِيُّ ذُو الذَّنْبِ^{١٦}

ويوصف المنجمون بالسلبية في مقابل إيجابية المدوح؛ فهم يستسلمون في تنبؤاتهم إلى البروج السماوية التي لا تدري شيئاً عن أحداث الدنيا أو حتى عن دورانها في السماء:

٨. وَصَيَّرُوا الْأَبْرَجَ الْعُلْيَا مُرْتَبَةً مَا كَانَ مُنْقَلَبًا أَوْ غَيْرَ مُنْقَلَبٍ

^{١٥} ديوان أبي تمام ١ : ٤٣.

^{١٦} يلاحظ التبريزي. في هذا السياق: “وكانوا قد حكوا أن طلوع ذلك الكوكب الموصوف يكون فتنة عظيمة وتغير أمر في الولايات” (ديوان أبي تمام ١ : ٤٤). [وقد أوردت المؤلفة تحت البيت في نص القصيدة: “وظهر هذا النجم المذنب يؤكد ميخائيل السرياني: “في عام ١١٤٩ (٢٢٣هـ) ظهر مذنب في الجهتين الشمالية والجنوبية وامتدت أشعته إلى الغرب ودام ١٦ يوماً. وكان يظهر في الفجر حتى اختفاء نور الشمس،” (تاريخ ميخائيل السرياني، ٣ : ٩٧). [الطبعة العربية، ٦٥-المترجم].

٩. يَقْضُونَ بِالْأَمْرِ عَنْهَا وَهِيَ غَافِلَةٌ مَا دَارَ فِي فُلُوكِ مِنْهَا وَفِي قُطْبِ

ولقد أثبت التاريخ، في النهاية، بطلان تنبؤات المنجمين—ولو كانت النجوم قادرة على كشف المستقبل، لأخبرت صدقاً بهذا الفتح العظيم الذي فاق كل الفتوحات، فتح عمورية:

١٠. لَوْ بَيَّنْتَ قَطُّ أَمْرًا قَبْلَ مَوْقِعِهِ لَمْ تُخَفِ مَا حَلَّ بِالْأَوْثَانِ وَالصُّلْبِ

١١. فَتَحُ الْفُتُوحِ تَعَالَى أَنْ يُحِيطَ بِهِ نَظْمٌ مِنَ الشَّعْرِ أَوْ نَثْرٌ مِنَ الْخُطْبِ

وهكذا ينهي الشاعر تفنيده لأحاديث المنجمين وفي البيت:

١٢. فَتَحُ تَفْتَحُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ لَهُ وَتَبْرُزُ الْأَرْضُ فِي أَثْوَابِهَا الْقَشْبِ

يلتفت إلى وصف الفتح، الذي هو أعظم من أن يحيط به شعر أو نثر، وذلك من خلال الصورة الشعرية للخصوبة في النسيب الجاهلي—أي الدعاء بالسقيا للأطلال لينبت فيها الربيع. وهكذا فإن الاستعارة الجنسية هنا المضمنة في كلمة “فتح” (افتضاض البكارة) بـ “السيف” (القضيبي) مُعَبَّرٌ عنها في سياق نباتي؛ أما إهلاك مدينة الكفر وتدميرها فيرى في سياق الإحياء والتجديد للخلافة الإسلامية. يخاطب الشاعر في البيت:

١٣. يَا يَوْمَ وَقَعَةِ عَمُورِيَّةَ انْصَرَفَتْ مِنْكَ الْمُنَى حُفْلًا مَعْسُولَةَ الْحَلْبِ

يوم عمورية بأسلوب أيام العرب ويتحدث عن تحقيق آمال المسلمين من خلال صورة كلاسيكية عن الخصوبة والوفرة—أي ناقة حلوب يمتزج لبنها بالعسل. وفي البيت:

١٤. أَبْقَيْتَ جَدَّ بَنِي الْإِسْلَامِ فِي صَعْدِ وَالْمُشْرِكِينَ وَدَارَ الشِّرْكِ فِي صَبَبِ

يجمع الشاعر بين مصطلحات المنجمين في طباق (صَعْدَ (طلوع)، وَصَبَبَ (انحدار) مع تسمية الفريقين، بني الإسلام والمشركون، مثلما كان يفعل شاعر أيام العرب من تسمية القبيلتين المتحاربتين [بكر وتغلب، على سبيل المثال].

P. 202

تمهّد صورة الخصوبة في الأبيات ١١ إلى ١٣ لوصف مدينة عمورية من خلال

المعجم الشعري للنسيب في الأبيات التالية:

١٥. أُمَّ لَهُمْ لَوْ رَجَّوْا أَنْ تُفْتَدَى جَعَلُوا فِدَاءَهَا كُلُّ أُمَّ مِنْهُمْ وَأَبِ

١٦. وَبَرَزَ الْوَجْهَ قَدْ أَعَيْتَ رِيَاضَتُهَا كِسْرَى وَصَدَّتْ صُدُودًا عَنْ أَبِي كَرِبِ

١٧. بَكَرُ فَمَا افْتَرَعَتْهَا كَفُ حَابِئَةٍ وَلَا تَرَقَّتْ إِلَيْهَا هِمَّةُ النُّوَبِ
١٨. مِنْ عَهْدِ إِسْكَندَرٍ أَوْ قَبْلَ ذَلِكَ قَدْ شَابَتْ نَوَاصِي اللَّيَالِي وَهِيَ لَمْ تَشِبِ
١٩. حَتَّى إِذَا مَخَّضَ اللَّهُ السِّنِينَ لَهَا مَخْضَ الْبَخِيلَةِ كَانَتْ زُبْدَةَ الْحَقَبِ
٢٠. أَتَتْهُمْ الْكُرْبَةُ السَّودَاءُ سَادِرَةً مِنْهَا وَكَانَ اسْمُهَا فَرَاجَةُ الْكُرْبِ
٢١. جَرَى لَهَا الْفَالُ بَرَحاً يَوْمَ أَنْقَرَةٍ إِذْ غَوِیْرَتِ وَحْشَةُ السَّاحَاتِ وَالرُّحَبِ
٢٢. لَمَّا رَأَتْ أُخْتُهَا بِالْأَمْسِ قَدْ خَرِبَتْ كَانَ الْخَرَابُ لَهَا أَعْدَى مِنَ الْجَرَبِ

وكما أن جيش المسلمين موصوف بعبارات ذكورية، فإن المدينة تستوعب كل الأوصاف الأنثوية التي ترتبط تقليدياً بالنسب وبصورة الناقة المرتبطة بالخصوبة. وهكذا، توصف عمورية، في البيت ١٥، بأنها أم للروم—ولا شك في أن سبب ذلك أنها كانت مقراً لبعض ملوك الروم—، وفي البيتين ١٦ و ١٧، بأنها عذراء. (ربما لا يخلو الأمر من المهارة والتعمد من قبل أبي تمام، والذي كان مسيحياً اعتنق الإسلام، أنه يصف مدينة عمورية بأنها “الأم العذراء”).^{١٧} ويستخدم الشاعر معنى “الصد” لوصف رد فعل المدينة الْمُتَمَنِّعَةِ/الناقة لاقترب أبي كرب/الجمال الفحل منها وتعرضه الجنسي لها. ويمضي الشاعر في تأسيس الاستعارة الجنسية لفتح عمورية فتحاً عسكرياً من خلال وصف المدينة غير المفهوبة بعد بأنها شابة لم تلحق بها شيخوخة وعذراء لم تُفَضَّ بكارثتها، ومن خلال وصف محاولات فتحها الفاشلة السابقة وكأنها محاولات لاقتراع عذريتها.^{١٨} في الوقت نفسه فإن الحنين الغنائي، الإحساس بالفقد والخراب الكامن في

^{١٧} يرى بعض المعاصرين أن وصف أبي تمام المدينة بالبكارة والسيوف بأنه ذكر يفتضها يأتي في سياق تناص واضح مع الموروث العربي، استمر بعد ذلك عند شعراء لاحقين لأبي تمام، فالإعلاء من صورة المرأة البكر في مقابل المرأة الأم بوصف الاثنين رمزاً للأرض يتسق مع إعلاء العباسيين لهذه الصورة في خلافهم مع العلويين الذين كانوا يفخرون بأنهم أبناء عمومة الرسول مثلهم مثل العباسيين لكنهم يزدون عليهم بأنهم من أولاد فاطمة بنت رسول الله. وإعلاء صورة الأمر منتشر في شعر التشيع كذلك. انظر السياق التناصي لبائية أبي تمام: ٤٧-٤٨-المرجم].

^{١٨} يثبت ميخائيل السرياني تلك الأبيات وهو يقول “... مدينة أمورين [عمورية] الحصينة، إذ لم يستطع أحد احتلالها قبل أبي إسحق (المعتصم) الذي فتحها خلال ١٢ يوماً، ووجد فيها شعباً كثيراً وأموالاً طائلة هي أموال المدن المجاورة المخزونة فيها” (تاريخ ميخائيل السرياني ٣: ٩٩). [الطبعة العربية، ٦٧-المرجم].

النسيب الكلاسيكي ، يصبح مرتبطاً بالمدينة المدمرة. ومن ثم فإن الزمن الإلهي معبر عنه من خلال صورة أنثوية من نوع آخر في البيت : ١٩

١٩. حَتَّى إِذَا مَخَضَ اللَّهُ السِّنِينَ لَهَا مَخَضَ الْبَخِيلَةِ كَأَنَّ زُبْدَةَ الْحَقْبِ^{١٩}

فالله قد قضى بموعد فتح المدينة وذلك من خلال صورة مخض السنين (الذي جعل من هذه البلدة زبدة السنين). والصورة هنا هي مخض المرأة المجتهدة (البخيلة) الحليب كي تستخرج الزبد من كل قطرة منه. إن الملمح المتميز لوصف الشاعر المدينة هو قدرته على الجمع بين المعاني المختلفة للنسيب الكلاسيكي في صورة موحدة. فعمورية تصبح المحبوبة والأطلال في الوقت نفسه. وعلى العكس مما يقوله ناقد مثل الآمدي [انظر الفصل ٣ أعلاه] ، الذي يرى أن القصيدة سلسلة من معانٍ غير مترابطة ، فإن الشاعر على وعي بالمحتوى النموذجي النمطي أو النفسي للمعاني الشعرية التي أصبحت متبلورة في شكل أدبي معين كما هو على وعي بما يربط بين هذه المعاني من علاقات. وكما اتضح في عبارة أبي تمام " لا أنت أنت ولا الديار ديار " (القصيدة رقم ٦٨) ، فإنه كان واعياً بأن الأوصاف الطبيعية الحقيقية للأطلال الدارسة هي في الوقت نفسه أوصاف مجازية لحالة الشاعر/المحب النفسية. وهذا الوعي بالمحتوى النفسي والنمطي للمعاني الشعرية التقليدية هو الذي يتيح لأبي تمام أن يتناولها بمهارة وأن يستخدمها استخداماً مجازياً في القصيدة. وهكذا فإن عمورية المدمرة في البيت : ٢٠

٢٠. أَتَتْهُمْ الْكُرْبَةُ السَّودَاءُ سَادِرَةً مِنْهَا وَكَانَ اسْمُهَا فَرَاةَ الْكُرْبِ

P. 203

تَنْضَحُ بالطبيعة الشعرية المثالية التي يتشارك فيها كلُّ من المحبوبة والأطلال : فما إن تغيبُ المحبوبة مع رحيل قبيلتها ، وتقضي على ابتهاج الشاعر وفرحه ، حتى تزور أطياها وخيالاتها الشاعر وتصبح آثارُ الأطلال شاهدةً على حزن الشاعر وأساها. وهكذا فإن مدينة أنقرة أخت مدينة عمورية تُشَخَّصُ وتُوصَفُ من خلال معجم الأطلال تحديداً في قول أبي تمام :

٢١. جَرَى لَهَا الْفَأُلُ بَرَحاً يَوْمَ أَنْقَرَةَ إِذْ غَوِيرَتِ وَحِشَةُ السَّاحَاتِ وَالرُّحْبِ

^{١٩} [المخض تحويل اللبن إلى زبدة- المترجم]

٢٢. لَمَّا رَأَتْ أُخْتَهَا بِالْأَمْسِ قَدْ خَرِبَتْ كَانَ الْخَرَابُ لَهَا أَعْدَى مِنَ الْجَرَبِ

هكذا نجد الشاعر قدّم لنا حتى الآن الصورة الذكورية أولاً كي يؤيد المبادرة إلى الفعل من بين المعاني الشعرية الحربية للمديح—السيوف البيض وأسنة الرماح اللامعة في مقابل الخضوع السلبي لدورات الكواكب والنجوم لدى المنجمين. ثم لم يلبث أن أضاف إلى جانب هذه الصورة وصفاً لتاريخ مدينة عمورية من خلال المعاني الشعرية الأنثوية والغنائية للنسيب—المحبوبة والأطلال الدارسة. في البيتين ٢٣ و ٢٤ :

٢٣. كَمْ بَيْنَ حَيْطَانِهَا مِنْ فَارِسٍ بَطَلٍ قَانِي الذَّوَائِبِ مِنْ أَنِّي دَمٍ سَرَبٍ

٢٤. بِسُنَّةِ السَّيْفِ وَالْخَطِيئِ مِنْ دَمِهِ لَا سُنَّةَ الدِّينِ وَالْإِسْلَامِ مُخْتَضِبِ

تُحَلُّ المطابقة بين السيف الغازي والمدينة العذراء من خلال صورة الدم—وهو رمز يجسّد افتراء الفتاة البكر والقتل في الوقت نفسه. وعلاوة على هذا، فإن كلاً من هذين الشكلين لسفك الدماء له القيمة نفسها من منظور التضحية، فكلاهما يعمل على بثّ الحيوية في الأمة. وهذان الشكلان من ناحية متطابقان—سفك دماء رجال عمورية على يد جيوش المسلمين معادل للاغتصاب المجازي للمدينة. ومن ناحية أخرى، كما سنرى أدناه، فإن الاغتصاب المجازي للمدينة المشخّصة عائد إلى الخطف والاغتصاب الحقيقي لنسائها. وكما يتضح في شعر أبي تمام كله، فثمة علاقات معقدة ومرنة بين المستويات المتعددة للحقيقة والمجاز، فليس هناك رمزية جزافية. وهكذا، فإن أعالي رؤوس رجال عمورية تسيل دماً، حيث يصف الشاعر رجال عمورية، في مستوى رهيف للاستعارة، بأنهم خضبوا رؤوسهم بما سنّه السيفُ وَحَكَمَ به—أي سالت دماؤهم من واقع حبهم الطبيعي للحرب، ومن ثم ماتوا؛ على العكس من جيوش المسلمين الذين خضبوا رؤوسهم بالحناء حسب سنّة الإسلام—ومعنى ذلك أولاً، أن تسيل دماؤهم ويموتون في سبيل الله، وليس حباً في القتال، ومن ثم يضمنون الدخول إلى الجنة؛ وثانياً، أن يخضبوا رؤوسهم بالحناء طبقاً لسنة نبيهم، وهو ما يُعدُّ بالمثل رمزاً للحياة المتجددة أو الحياة الدائمة. يشير هذان البيتان كذلك إلى افتراء المدينة العذراء، بما أن الدم والحناء مرتبطان ارتباطاً رمزياً بالافتراء، كما هو معروف في عادة “ليلة الحنة” بالنسبة إلى

العروس قبل يوم عرسها. إن العلاقة الجدلية المعقدة للدم/الحناء والموت/إعادة الحيوية هو تعبير عن مبدأ التضحية الذي طبقاً له تُبْعَثُ الحياةُ في الجماعة، وتستعاد من خلال دم الضحية؛ أو، بعبارة مأخوذة من سياق الأخذ بالثأر، إن إخماد حيوية العدو يُنتِجُ إعادةَ حيوية العشيرة أو الأمة.

في الأبيات ٢٥ إلى ٣١ يوصف تدمير الخليفة لمدينة عمورية:

٢٥. لَقَدْ تَرَكْتَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِهَا لِلنَّارِ يَوْماً ذَلِيلَ الصَّخْرِ وَالْخَشَبِ
٢٦. غَادَرْتَ فِيهَا بَهِيمَ اللَّيْلِ وَهُوَ ضَحَى يَشْلُلُهُ وَسَطُهَا صُبْحٌ مِنَ اللَّهَبِ
٢٧. حَتَّى كَأَنَّ جَلَابِيبَ الدُّجَى رَغَبَتْ عَنْ لَوْنِهَا وَكَأَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَغِبْ
٢٨. ضَوْءٌ مِنَ النَّارِ وَالظُّلُمَاءُ عَاكِفَةٌ وَظُلْمَةٌ مِنْ دُخَانٍ فِي ضَحَى شَحِبِ
٢٩. فَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ مِنْ ذَا وَقَدْ أَفَلَتْ وَالشَّمْسُ وَاجِبَةٌ مِنْ ذَا وَلَمْ تَجِبِ
٣٠. تَصْرَحَ الدَّهْرُ تَصْرِيحَ الْغَمَامِ لَهَا عَنْ يَوْمٍ هَيَجَاءَ مِنْهَا طَاهِرٌ جُنْبِ
٣١. لَمْ تَطْلُعِ الشَّمْسُ فِيهِ يَوْمَ ذَاكَ عَلَى بَانَ بِأَهْلٍ وَلَمْ تَغْرُبْ عَلَى عَزَبِ

والشاعر يبدأ البيتين ٢٥ و ٢٦ بالفعلين "تَرَكْتَ" و "غَادَرْتَ" [الخطاب إلى الخليفة]—وهما من معجم النسيب حيث يستدعيان فراق القبيلة والتخلي عن منازلها ليعمرها الخراب والوحشة. إلا أن الخليفة في هذه القصيدة يلعب دوراً مزدوجاً—فأولاً الخليفة هو الذي "ترك" و "غادر"، وثانياً، يبدو أن يتولى الجانب التدميري للطبيعة والدهر/الزمن؛ بمعنى أنه يحقق من خلال الغزو والإحراق والسلب ما يحققه مرور الزمن، أو الدهر، من خلال الرياح والأمطار ودورة الفصول الموسمية. وهكذا نجد في القصيدة الإسلامية أن سيف الرجل المبادر بالفعل بهدى الله، أي الخليفة، يقوم مقام يد الدهر الجاهلية. وفي الأبيات ٢٦ حتى ٢٩ توهم سلسلة المطابقات بين النهار والليل والنور والظلام بأن الخليفة قد قلبَ الدورةَ الطبيعية لليل والنهار بإلهام من الله. وفي هذا ما يتجاوز المفهوم البسيط الذي رأيناه في القصيدة السابقة، أي أن الدورات الطبيعية جزء لا يتجزأ من المفهوم الإسلامي للكون [انظر الأبيات ٤٨-٥٠ من تلك القصيدة وتعليقنا عليها]. فهنا يبدو التقدم الطبيعي وقد توقف؛ وسواد الليل وقد شحب وكأن

الشمس قد أوقفت دورتها اليومية ولم تغب عن كبد السماء كما يظهر في البيت ٢٧. وفي البيت ٢٨ يُقَلَّب حالُ الليل والنهار من خلال الدخان والنار، حيث “ضوء النار يصير الليل نهاراً، وظلمة الدخان تصير الضحى شحياً،” حسب تعبير التبريزي في الشرح. إن الشاعر يأخذ المعاني الشعرية المألوفة عن التراب والدخان ونيران الحرب ويخلع عليها دلالة كونية. ويجمع البيت ٢٩ بين رعب أهل عمورية واضطرابهم من جهة وبين روع المسلمين الغازين وإشفاقهم من جهة أخرى. إن هذا السقوط للمدينة الكافرة يوصف وكأنه اضطراب في الدورة اليومية للشمس. فالخليفة لا يخضع للدورات السماوية للكواكب، كما كان المنجمون يتصورون، وإنما يقلبها ويتغلب عليها ويُحِلُّ محلَّها دوراته الخاصة. وفي هذه الأبيات بعينها من القصيدة يتحقق ما يعلن عنه في مطلعها: فالسيف، أي الفعل الحربي الجاد والحاسم، هو الذي يقرر المستقبل، وليس تخرصات المنجمين القائمة على حسابات النجوم وحركات الكواكب لأن الخليفة الملهم من الله يمكن أن يقلب، مجازياً على الأقل، نظام هذه الدورات السماوية.

ينكشف الارتباط الحميم بين الاغتصاب وسفك الدماء المذكور أعلاه بوضوح في عبارات البيتين ٣٠ و٣١. فالشاعر يتكئ على الطباق ليقابل بين الأمرين، بحيث يعود الجنود المسلمون من ميدان الحرب طاهرين، مما قاموا به من جهاد ضد الكفر، وفي الوقت نفسه يعودون جُنباً “لأنهم أخذوا السبي فوطئوه فاحتاجوا إلى الغسل،” حسب تعبير التبريزي.^{٢٠} في البيت ٣١ يستخدم الشاعر طباقاً مزدوجاً لتقرير أن الشمس لم تطلع على “بان” بأهله (متزوج) في عمورية، أي قُتِلَ كلُّ سكانها الذكور؛ ولم يَبْقَ في الجنود المسلمين “عزب” لأنهم وطئوا نساء السبي، فأصبحوا في حكم المتزوجين الذين غلبت عليهم شهواتهم. إن الاستعارة بتكشُّف الغمام عن السماء بعد العاصفة الهيجاء/[الحرب] في البيت ٣٠ تربط بين عملية التدنس-التطهر للفتح وعملية الإخصاب في الطبيعة.

ينتقل أبو تمام [في الأبيات ٣٢ إلى ٣٥]:

^{٢٠} انظر شرح التبريزي، ديوان أبي تمام ١: ٥٥.

٣٢. ما رُبْعُ مَيَّةٍ مَعْمُوراً يُطِيفُ بِهِ غَيْلانُ أبهى رُبَى من رُبْعِها الخَرِبِ
 ٣٣. وَلَا الخُدُودُ وَقَدْ أَدْمِينِ مِنْ خَجَلٍ أَشهى إلى ناظِرِي مِنْ خَدِّها التَّربِ
 ٣٤. سَمَاجَةٌ غَنِيَّتْ مِنْنا العُيُونُ بِها عَنْ كُلِّ حُسْنٍ بَدَأَ أَوْ مَنْظَرَ عَجَبِ
 ٣٥. وَحُسْنُ مُنْقَلَبٍ تَبْقَى عَوَاقِبُهُ جَاءَتْ بِشَاشَتُهُ مِنْ سَوْءٍ مُنْقَلَبِ

من النعمة الحربية-البطولية للمديح، وذلك بعد أن اكتمل الفتح الدموي والعنيف وتدمير المدينة، إلى النعمة الغنائية للنسيب. فالمدينة المدمرة والمهجورة تكتسب الآن في البيت ٣٢ جمالاً حزيناً لا يزول مثله مثل جمال أطلال المحبوبة الدارسة، أو تكتسب ما يفوق هذا الجمال. فكما يقول التبريزي في شرح البيت "ما ربع مية المعمور الذي أكثر وصف حُسْنِهِ ذو الرمة [الشاعر/المحب العاشق الولهان] بأحسن رُبَى من هذا الربع الخرب في عَيْن مَنْ فَتَحَهَا" ^{٢١} من المسلمين. ويجب أن نذكر في هذا الموضع أن اسم عمورية في العربية مشتق من الجذر الثلاثي (ع-م-ر)، أي يعيش ويبقى زماناً طويلاً، من أعمره الدار واستعمر الله عباده في الأرض أي طلب منهم العمارة فيها). فمكانة عمورية بالنسبة إلى الروم إذن توحى اشتقاقياً بالعبارة العربية "البيت المعمور" (القرآن: ٥٢: ٤). ^{٢٢} وفي الحقيقة، فإن مشهد عقيدة الكفر مدحورة ومنظر العدو مهزوماً، أشهى إلى المنتصرين من الخدود التي اصطبغت من حمرة الخجل في البيت ٣٣. أما البيت ٣٤ فينطوي على غموض بعينه أو مزج بين المعاني الشعرية، أو بالأحرى يحل غموض البيتين السابقين عليه: فكما تقع عين الشاعر/المحب على علامات وآثار للسعادة الآفلة في الأطلال الموحشة لمنازل محبوبته، كذلك ترى عيون المسلمين المنتصرين جمالاً ومناظر عجيبة لقدرة الله ولنصر الإسلام في قبح المدينة المخربة وبقاياها؛ أو ترى، كما يقرر الشاعر في اصطلاح المنجمين في البيت ٣٥، "انقلاباً" أي انتصاراً للنور على الظلام في هذه

^{٢١} السابق، ١: ٥٦.

^{٢٢} [جاء في لسان العرب (ع-م-ن): "وقوله تعالى: (وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ) جاء في التفسير انه بيت في السماء بإزاء الكعبة يدخله كل يوم سبعون ألف ملك، يخرجون منه ولا يعودون إليه" -المترجم].

الحالة)، وينطوي حسن حظ المسلمين على سوء حظ ملازم للكفار. وهكذا فالشاعر، بعد أن عبر عن رؤيته/روايته لسقوط عمورية ينتقل في البيت:

٣٦. لَوْ يَعْلَمُ الْكُفْرُ كَمْ مِنْ أَصْرٍ كَمَنْتَ لَهُ الْعَوَاقِبُ بَيْنَ السُّمْرِ وَالْقُضْبِ

إلى ما قد نعتبره المديح المعهود في هذه القصيدة. وأبو تمام يبدأ هنا، كما فعل في البيت

P. 206

١٩. بالتصريح بأن هزيمة الكفر كانت أمراً مقضياً لا مفر منه. كما لو كانت هذه

الهزيمة قارة في مكن انتظاراً للحظة المناسبة كي تظهر للعيان. وهكذا، مرة أخرى،

يُشَخَّصُ الزمن ليس بوصفه يد الدهر/خبط عشواء الجاهلية، بل بوصفه قوة عسكرية

تقاتل في صفوف المسلمين. وفي البيت: ٣٧

٣٧. تَدْبِيرَ مُعْتَصِمٍ بِاللَّهِ مُنْتَقِمٍ لِلَّهِ مُرْتَقِبٍ فِي اللَّهِ مُرْتَغِبٍ

يظهر اسم الخليفة ويلعب الشاعر، مستغلاً حسن التقسيم الواضح في البيت. على

اشتقاق الاسم ويدعم ذلك من خلال التشطير،^{٢٣} والذي نجح فيه أبو تمام من خلال

تكرار اسم الله الذي يكون جزءاً من اسم الخليفة (المعتصم بالله). وجعل هذا التكرار

بمثابة الخيط الرفيع الذي ينتج الدلالة إلى جانب السجع المشروط في التشطير والموحد

من خلال البنية الصرفية لأسماء الفاعل (مُفْتَعِل). إن طبيعة العلاقة بين الخليفة والدين

مقررة بإحكام: فمن أجل النصر، يعتمد الخليفة على الله. على مرسوم إلهي ووحى

إلهي: إنه لا يغزو باسمه الخاص، بل كي ينتقم لله وللإسلام، ومناقبه تقربه من الله

وسوف تدخله الجنة؛ فمراعاته الله فيما يفعل ورغبته فيما يدنيه من الله ليس سعيًا إلى

مكاسب دنيوية ومادية بل سعيًا في سبيل الله تعالى. والشاعر يمتد هنا بمفهوم شعري

لفكرة أن "الْقَالَ فِي اللَّفْظِ" *nomen est omen* إلى نوع من القضاء والقدر من خلال

الصيغة الصرفية. لقد أَلَفَ الخليفةُ النصرَ ولازَمَهُ حتى أن الرعب الذي يَبْثُهُ في قلوب

أعدائه يسبقه إليهم مثل جيش مُجَلِّجٍ صاحب في قول الشاعر:

٣٨. وَمُطْعَمِ النَّصْرِ لَمْ تَكْهَمْ أَسِنَّتُهُ يَوْمًا وَلَا حُجِبَتْ عَنْ رُوحٍ مُحْتَجِبِ

^{٢٣} التشطير، كما يرد في كتب البلاغة والنقد، هو أن يقسم الشاعر بينه شطرين. ثم يصرع كل شطر من

الشطرين. لكنه يأتي بكل شطر مخالفاً لقافية الآخر ليميز من أخيه. فيوافق فيه الاسم انسمى. ويضرب بيت

أبي تمام هذا مثلاً جيداً على التشطير-المترجم]

٣٩. لَمْ يَغْزُ قَوْماً وَلَمْ يَنْهَدْ إِلَى بَلَدٍ إِلَّا تَقَدَّمَهُ جَيْشٌ مِنَ الرِّعَابِ

وفي الحقيقة، فإن نفس الخليفة تتميز بثبات وجلدٍ يساوي ما لدى جيش كامل ضخم:

٤٠. لَوْ لَمْ يَقْدُ جَحْفَلاً يَوْمَ الْوَعَى لَغَدَا مِنْ نَفْسِهِ وَحَدَّهَا فِي جَحْفَلٍ لَجِبٍ

ومع ذلك فإن قوة الخليفة مستمدة من قوة الله. وفي البيت:

٤١. رَمَى بِكَ اللَّهُ بُرْجِيهَا فَهَدَمَهَا وَلَوْ رَمَى بِكَ غَيْرُ اللَّهِ لَمْ يُصِيبْ

يعبر الشاعر عن هذا بالأسلوب نفسه الذي استخدمه في القصيدة رقم ١٣٠ [البيت ٢١]

كي يصوّر الأفيشين بوصفه سلاحاً للخليفة "رَمَى" به أعداءه. لكن الشاعر في القصيدة

الراهنة قد تطور في أسلوبه هذا إلى أعلى درجة في الترتيب الهرمي: فالله الآن هو

الفاعل النهائي؛ والخليفة سلاحه. وهذا ما تدعمه البنية التركيبية الجدلية لبقية

البيت: "رَمَى بِكَ اللَّهُ بُرْجِيهَا فَهَدَمَهَا"—وهو بيت يذكر بالآية القرآنية: "فَلَمْ

تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى" (القرآن ٨: ١٧). وعلاوة

على هذا، فبقدر ما تشير هذه الآية إلى غزوة بدر، فإن البيت ٤١ يمهد الطريق أمام أبي

تمام حتى يقوم بالمقارنة الواضحة في البيت ٧٠ بين غزوة المعتصم لعمورية وغزوة الرسول

الكريم وانتصاره في بدر (انظر خاتمة هذا الفصل). فمهما كان السهم مُفَوَّقاً، فإن الرامي

هو الذي يخطئ ويصيب؛ ولو لم يعلن الشاعر أن الرامي لم يكن إلا الله، لأخطأ لُبُّ

المسألة. وكذلك، مهما تكن جهود العدو في حماية المدينة، وقد أحاطوها بالجند والرماح

حتى صاروا كالشجر الملتف حولها. فإن الله مفتاح كل معقل حصين:

٤٢. مِنْ بَعْدِ مَا أَشْبَوْهَا وَاثْقَيْنَ بِهَا وَاللَّهُ مِفْتَاحُ بَابِ الْمَعْقِلِ الْأَشْبِ

أما في البيت:

٤٣. وَقَالَ ذُو أَمْرِهِمْ لَا مَرْتَعٌ صَدْدٌ لِلْسَارِحِينَ وَلَيْسَ الْوَرْدُ مِنْ كَثْبِ

فيعبر قائد الروم عن ثقته في أن جنود المسلمين لا يجدون مرتعاً ولا مسرحاً لدوابهم،

P. 207

ولا ماء بالقرب منهم يردونه. فإذا ضاق بهم الأمر انصرفوا عن المدينة ولم يطبقوا

حصارها. وفي البيتين التاليين، ٤٤ و ٤٥:

٤٤. أَمَانِيَا سَلَبَتْهُمْ نُجَحَ هَاجِسِيهَا طَبَى السُّيُوفِ وَأَطْرَافُ الْقَنَا السُّلْبِ

٤٥. إِنَّ الْحِمَامَيْنِ مِنْ بَيْضٍ وَمِنْ سُمْرٍ دَلُوا الْحَيَاتَيْنِ مِنْ مَاءٍ وَمِنْ عُشْبٍ
يتحوّل هذا الماء وما يرعاه القوم من كلّ الأرض تحوُّلاً مجازياً إلى تعبير عن جدل حول
الأخذ بالتأثر. إن نقص العناصر الطبيعية لاستمرار الحياة يعوّض عنه من خلال الأسلحة
(الرماح والسيوف): فلا تُنال لذّة الأكل والشرب (الحياتين) إلا بالرماح والسيوف
(الحمامين). ومرة أخرى، فإن موت العدو هو بمثابة بعث - أو إعادة ولادة -
المسلمين، وهي الفكر التي تشير إليها صورة الخصوبة والوفرة في البيت ١٢، والصورة
التنجيمية [التي تدور حول فكرة الحظ] في البيتين ١٤ و ٣٥.

يختم الشاعر المديح المعهود بمخاطبة الخليفة بضمير المخاطب المفرد وملخصاً
هذا المديح في أربعة أبيات، بداية من سلب توفلس لزبطرة في البيت ٤٦ إلى تدمير
الخليفة لعمورية في البيت ٤٩:

٤٦. لَبَيْتَ صَوْتًا زَبْطَرِيًّا هَرَقْتَ لَهُ كَأْسَ الْكَرَى وَرُضَابَ الْخُرْدِ الْعُرْبِ
٤٧. عَدَاكَ حَرُّ الثُّغُورِ الْمُسْتَضَامَةِ عَنْ بَرْدِ الثُّغُورِ وَعَنْ سَلْسَالِهَا الْحَصْبِ
٤٨. أَجَبْتَهُ مَعْلَنًا بِالسَّيْفِ مَنْصَلَتًا وَلَوْ أَجَبْتَ بَغِيرِ السَّيْفِ لَمْ تُجَبِ
٤٩. حَتَّى تَرَكْتَ عَمُودَ الشَّرِكِ مُنْعَفِرًا وَلَمْ تُعَرِّجْ عَلَى الْأَوْتَادِ وَالطُّنْبِ

فعندما سمع الخليفة استغاثة السبية المسلمة في زبطرة وقد أهانها آسروها من الكفار
حرّم على نفسه النساء والخمر حتى يثأر لكرامة الإسلام في البيت ٤٦. وتحريم المعتصم
على نفسه الخمر والنساء ليس سوى النذر الطقوسي المعروف (بالامتناع عن الخمر
والنساء والغسل والعطور واللحم) والذي يشير إلى الدخول في مرحلة التضحية من هذا
الطقس (كما هو الأمر في الحج)، وكما هو، بصورة أكثر مناسبة، في شعيرة الأخذ
بالتأثر.^{٢٤} والشاعر يلعب مرة أخرى على الصورة الجنسية الأنثوية في عقد مقابلة بين
النساء المصونات في بلاط الخليفة وبين المرأة المسلوقة في زبطرة. وفي البيتين ٤٧ و ٤٨
إشارة إلى تشابه وتقابل مجتمعين في الجنس الكامل في كلمة "ثغور" (أفواه النساء
والمدن على الحدود): فالتضمين الجنسي للحرارة والعنف في الحرب أو الاغتصاب

^{٢٤} انظر أدناه، الجزء الأخير من الفصل ١١، الجزء ٣.

(حقيقياً كان أم مجازياً) يقابله برد ثغور الحسان وعبثهن في البلاط. وفي البيت ٤٩ ينهي أبو تمام المديح المعهود بالجمع بين صورة مدينة عمورية بوصفها عمود أهل الشرك، أي قاعدتهم، ولم يعمد إلى ما صغر من الأمور، أي لم يقتنع بالقرى الصغيرة وسبي من فيها، وبين إحدى الاستعارات الكبرى في أثناء القصيدة—أي وصف عمورية من خلال صورة الأطلال الدارسة في النسيب. وعلى العكس من الشاعر/المحب الذي يستوقف أصحابه ويعرج على آثار منازل المحبوبة، فإن الخليفة لا تشتت انتباهه القرى والمدن الصغيرة وهو في طريقة إلى عمورية، لكنه يقصد مباشرة إلى قسبة أهل الشرك، تاركاً إياها وقد غطاها التراب، كما تفعل القوى العنيدة للطبيعة في الأطلال—الريح والمطر ومرور الزمن—بالمنزل الذي كان “معموراً” بالمحبوبة ذات يوم.

في الأبيات التالية (٥٠-٥٨) هجاء لتوفلس:

- | | |
|---|--|
| ٥٠. لَمَّا رَأَى الْحَرْبَ رَأَى الْعَيْنُ تَوْفِلِسُ | وَالْحَرْبُ مُشْتَقَّةُ الْمَعْنَى مِنَ الْحَرْبِ |
| ٥١. غَدَا يُصَرِّفُ بِالْأَمْوَالِ جَرِيَّتَهَا | فَعَزَّةُ الْبَحْرِ ذُو الْتِيَارِ وَالْحَدَبِ ^{٢٥} |
| ٥٢. هَيْهَاتَ زُعِزَعَتِ الْأَرْضُ الْوَقُورُ بِهِ | عَنْ غَزْوِ مُحْتَسِبٍ لَا غَزْوِ مُكْتَسِبٍ |
| ٥٣. لَمْ يُنْفِقِ الذَّهَبَ الْمُرَبِّي بِكَثْرَتِهِ | عَلَى الْحَصَى وَبِهِ فَقَرُّ إِلَى الذَّهَبِ |
| ٥٤. إِنَّ الْأَسْوَدَ أَسْوَدَ الْغِيلِ هِمَّتُهَا | يَوْمَ الْكَرِيهَةِ فِي الْمَسْلُوبِ لَا السَّلْبِ |
| ٥٥. وَلَى وَقَدْ أَنْجَمَ الْخَطِيئُ مَنْطِقَهُ | بِسَكْتَةٍ تَحْتَهَا الْأَحْشَاءُ فِي صَخَبِ |
| ٥٦. أَحْذَى قَرَابِيئُهُ صَرَفَ الرَّدَى وَمَضَى | يَحْتَثُّ أَنْجَى مَطَايَاهُ مِنَ الْهَرَبِ |
| ٥٧. مُوَكَّلًا بِيَفَاعِ الْأَرْضِ يُشْرِفُهُ | مِنْ خِفَّةِ الْخَوْفِ لَا مِنْ خِفَّةِ الطَّرَبِ |
| ٥٨. إِنْ يَعُدُّ مِنْ حَرِّهَا عَدُوَ الظَّلِيمِ فَقَدْ | أَوْسَعَتْ جَا حِمَاهَا مِنْ كَثَرَةِ الْحَطَبِ |

^{٢٥} هذا البيت يشير إلى محاولة تيوفيل إثناء عزم المعتصم على غزو عمورية بأن يعوضه عما فعل الروم بزيطرة.

انظر الهامش السابق.

يستخدم أبو تمام في البيت ٥٠^{٦٥} الأسلوب نفسه الذي استخدمه في القصيدة رقم

٦٨ (انظر الفصل ٦، الأبيات ٢٤-٣١ في هجاء منويل)، أي مقابلة هجاء قائد العدو

بمدح قائد المسلمين. وكما لاحظ ابن رشيق فيما بعد، فإن أسلوب الهجاء في الشعر

العربي يتكوّن أساساً من نفي الفضائل التي تُنسبُ إلى المدحوعن المهجو^{٦٧}. إن التقابل

الأساسي هو بين الحوافز الدنيوية التي ينطلق منها توفلس وبين الوانع الديني لدى

المعتصم إلى الأخذ بالتأثر/تحقيق العدل. إن ردة فعل توفلس الأولى، وهو يرى المعتصم

وجيشه يتقدمون مثل لج البحر، أن يربط في ذهنه بين "الحرب" (بمعنى القتال)

و"الحرب" (بمعنى السلب) والخوف على ذهاب ماله. ورغبةً في تخفيض خسائره ما

أمكن، يحاول أن يبذل أموالاً للمعتصم حتى يرجع عنه، بمعنى أن يرشوه،^{٦٨} لكن

جيوش المسلمين، مثلها مثل ماء فيضان متدفق، لا يمكن صده، تغلبه في البيت ٥١.

وتتغير الاستعارة من فيضان البحر الهائج إلى عقاب طبيعي ساحق، الزلزال—وهو

^{٦٥} كان جيش الإمبراطور الرومي قد هُزم هزيمة منكرة على يد جيش الأفشين في داميزون Damizon [ترد في فازيليف، الروم والعرب، الطبعة العربية ١٣٨، 'دازيمون' (وهي دزمانا القريبة من ترخال اليوم على كذب من جبل يسميه جنزيوس وصاحب الصلة (أنزن) المترجم] قبل معركة عمورية. وعلى العكس ممن المعتصم، لم يشارك تيوفيل في معركة عمورية. يذكر فازيليف: "وأرسل [الإمبراطور تيوفيل] خصياً من خصيائه إلى أنقرة لحماية أهلها إذا جاءها المعتصم محاصراً ولكن الخصي وصل بعد فوات الفرصة، وبعد أن خرج أهل أنقرة من مدينتهم والتجأوا إلى الجبال. فلما سمع الإمبراطور ذلك أمر الخصي بقصد عمورية، أما هو فارتد إلى درولية (ويروي جنزيوس أنه ارتد إلى نيقية) وأمر أن تأتيه الأنباء عن مدينته التي ولد بها: (عمورية). ... وأثر نصر الأفشين وكارثة الجيش الرومي به [أي الإمبراطور تيوفيل] أثراً بالغاً بطبيعة الحال فانكسرت شجاعة الإمبراطور ونسي حملته الظافرة في العام الماضي وبعث إلى المعتصم رسلاً وأمرهم بالشرح وبذل الوعود المذلة وادعى تيوفيل أن قواده تجاوزوا أوامره عند أخذ زبطرة ووعد ببناء المدينة المخربة على نفقته وأن يعيد إلى الخليفة سكان زبطرة مضافاً إليهم كل من كان عنده يومئذٍ من أسرى العرب. وأن يسلم كذلك من الروم من أباح لهم البطارقة أن يسلكوا سلوكاً مخزياً عند أخذ زبطرة. فلم يصغ المعتصم لتوسلات الإمبراطور وهزئ برسله واتهم الروم بالجبن وحجز الرسل إلى أن أخذ عمورية" (فازيليف، الروم والعرب، ١٥٨، ١٦٠). [الطبعة العربية، ١٤١، ١٤٣- المترجم]. هذه إذن هي الأحداث التي ينبني عليها الهجاء في الأبيات ٥٠-٥٨.

^{٦٧} ابن رشيق، العمدة ١: ١٢١، ١٢٣.

^{٦٨} انظر ديوان أبي تمام بشرح الصولي ١: ٦٤-٦٥.

عقاب قرآني مألوف لتنفيذ المشيئة الإلهية. وهذا المفهوم يجد صدى له في وصف الخليفة بأنه "محتسب" (أي الإنسان الذي يحتسب عمله عند الله تقرباً وتقوى)، وهنا يشير الوصف إشارة دقيقة إلى احتساب الأخذ بالثأر للإسلام وخصوصاً في ارتباطه بزلزلة الأرض، مستدعياً رؤية يوم الحساب.^{٢٩} إن المحتسب للأجر لدى الله (المعتصم) يوضع في مقابل المكتسب للمال في الدنيا، توفلس في البيت ٥٢. ويعلن الشاعر في البيت ٥٤ أن أسد الحرب الحقيقيين، على العكس من توفلس الجشع، يتطلعون إلى السلوبين—بمعنى قتل الأعداء وسبي نسائه (بما يتضمنه ذلك من إعادة الحيوية الطقوسية والخصوبة التي ينطوي عليها القتل والاغتصاب)، مدافعين ومنتقمين للإسلام ضد الكفر—، ولا يتطلعون إلى السلب — أي الأموال (من قبيل الرشوة أو الغنيمة في الحرب). وهكذا نجد توفلس في البيت ٥٥ وقد أجمعه صوت المعركة فلم يعد قادراً على الكلام واضطربت أحشاؤه خوفاً مما يجد. وهكذا ينكص الكافر على أعقابيه ويهرب من ساحة الحرب على العكس من المعتصم الذي يتقدم ويهجم بالسيف في البيت ٥٤. إن جشع توفلس إلى الذهب يوازنه "كرمه" في توزيع الموت على أقاربه (ندماء الملك) في ميدان الحرب بدلاً من المخاطرة بحياته التي نجا بها هو ومطايه في البيت ٥٦. فيهرب توفلس ولأن الخوف مطيبتة تراه يقصد أعالي الأرض الآمنة حيث يطل على ميدان الحرب وقد نال من قلبه طيش الخوف ممن يمكن أن يتبعه من المحاربين المسلمين في البيت ٥٧.

ينهي أبو تمام في البيت ٥٨ هجاء توفلس بصورة شعرية جاهلية عن الظليم (ذكر النعامة)—المعروف بخوفه من النار ونفوره وسرعته في الجري—ونيران الحرب:

فالمعتصم قد أسعَرَ نار الحرب، وأما توفلس فمثله مثل الظليم قد نجا بنفسه.

ينتقل أبو تمام في البيت ٥٩ إلى جزء الهجاء ليصف القضاء على جيوش الكفار

وسبي نسائهم في الأبيات السبعة التالية:

٥٩. تَسْعُونَ أَلْفًا كَأَسَادِ الشَّرِّ نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ قَبْلَ نَضِجِ التِّينِ وَالْعِنَبِ

^{٢٩} انظر على سبيل المثال، القرآن ٢: ٢١٤، ٢٢: ٤١، ٣٣: ١١، ٩٩: ١.

٦٠. يَا رَبَّ حَوْبَاءَ حِينَ اجْتَثَّ دَابِرُهُمْ
 ٦١. وَمُغْضِبٍ رَجَعَتْ بَيْضُ السُّيُوفِ بِهِ
 ٦٢. وَالْحَرْبُ قَائِمَةٌ فِي مَازِقٍ لَجِجٍ
 ٦٣. كَمْ نِيلَ تَحْتَ سَنَاها مِنْ سَنَا قَمَرٍ
 ٦٤. كَمْ كَانَ فِي قَطْعِ أَسْبَابِ الرِّقَابِ بِهَا
 ٦٥. كَمْ أَحْرَزَتْ قُضْبُ الْهِنْدِيِّ مُصَلَّتَةً
 ٦٦. بَيْضٌ إِذَا انْتَضِيَتْ مِنْ حُجْبِهَا رَجَعَتْ
- طَابَتْ وَلَوْ ضُمَّخَتْ بِالسَّكِّ لَمْ تَطْبِ
 حَيَّ الرِّضَا مِنْ رَدَاهُمْ مَيَّتَ الْغَضَبِ
 تَجَثُّوا الْقِيَامُ بِهِ صُغْرًا عَلَى الرُّكْبِ
 وَتَحْتَ عَارِضِهَا مِنْ عَارِضِ شَنِيبِ
 إِلَى الْمُخَدَّرَةِ الْعَذْرَاءِ مِنْ سَبَبِ
 تَهْتَزُّ مِنْ قُضْبِ تَهْتَزُّ فِي كُتُبِ
 أَحَقَّ بِالْبَيْضِ أَتْرَابًا مِنَ الْحُجْبِ

ورداً على قول المنجمين بأن مدينتهم لا يمكن أن تفتح قبل نضج العنب والتين، فإن الشاعر يصف القضاء على الجنود الروم الذين قد "نضجت أعمارهم" و"حان قطفها." "إن للارتباط المجازي بين العدو مقتولاً وبين الفاكهة ناضجة معنى أبعد—أي أن موتهم/نضج أعمارهم هو حياة للمسلمين (انظر البيت ٤٥ أعلاه). أما البيتان التاليان (٦٠، ٦١) فيستخدمان بالمثل الصورة التقليدية للأخذ بالثأر ليصف جدلية المدنس/المتطهر، أي المقابلة بين الدم المطلول وبين الدم المأخوذ بثأره: فالنفس المهمومة والحزينة لعدم الأخذ بالثأر تطيب وتُسَرُّ إذا ثارت من عدوها؛ وذلك في ثنائية متوازنة الأطراف—الحياة والموت، الرضا والغضب—والشاعر يعطينا هنا عبارة أكثر تحديداً وإيجازاً عن الجدل الطقوسي للأخذ بالثأر: فمن خلال القضاء على العدو، تعود إلى الجندي المسلم حياته، ويموت غضبه.^{٣٠} وفي البيت ٦٢ تقوم الحرب منتصرة في حين يجثو الأعداء على الركب لثقل ما حملوه من أمر الحرب.

وفي هذه النقطة يقدم أبو تمام تقابلاً نهائياً بين المعاني الشعرية الذكورية للمديح والمعاني الشعرية الأنثوية للنسيب الذي كان تعاقبهما الجدلي قد أنتج التصاعد الدينامي للقصيدة. والشاعر يبدأ بصور الخصوبة المتصلة بتعاقب الفصول والمواسم: صورة القمر المتألق سناء، وهي صورة شعرية تقليدية لعذراء بيضاء، كما هي رمز للخصوبة الأنثوية، وهي مسبية في عارض (سحابة ممطرة) الحرب التي تمطر المنايا (وهو الرمز الذكوري

^{٣٠} انظر رثاء تأبط شرأ، أدناه، الفصل ١١.

نفسه الذي لصاعقة زيوس، في الأسطورة اليونانية) أو واقعة تحت وقع السيف اللامع.^{٣١} إن السحابة الممطرة (العارض) هي أيضاً عنصر خصوبة ذكوري. وهكذا فإن الجناسين الموجودين في البيت ٦٣ الموجودين في "سنا" بمعنى الضوء اللامع للحرب و"سنا" بمعنى وجه العذراء الأبيض المتألق، وفي "عارض" بمعنى سحابة من غبار الحرب و"عارض" بمعنى ثغر العذراء المتبسم بأسنانها البيضاء اللامعة كذلك، يعكسان طبقات من المعنى في هذا البيت. إن الجمع بين قتل الرجال واغتصاب النساء يعطى سبباً عارضاً في البيت ٦٤ والصلة بين الأمرين مؤكدة بصورة واضحة—فالسبيل إلى سبي نساء العدو لا يكون إلا من خلال قتل رجاله.^{٣٢} أما البيت ٦٥ فيعد أكثر وضوحاً بل أكثر ثراءً في إحياءاته الأدبية. ويلاحظ في هذا البيت تكرار ذكر "كم" الخبرية التي وردت كذلك في بداية البيتين ٦٣ و٦٤، وهو تكرار يكثف صورة الاغتصاب، ويصل بالصورة إلى ذروتها. كذلك فإن الاستبدال بكلمة "سيف" كلمة "قضب"، "مفرد" "قضب" (وهي بمعنى سيف أو قسيبة، لكنه يعني كذلك عضو الذكر)، ومن ثم فإن المقصد الجنسي ينطوي بصورة شفاف في ثنايا النعت "الهندي". وهكذا فإن السيوف الهندية (القضب) المسلحة والمهتزة في أيدي الجنود المسلمين تشكل جناساً مع الاستعارة الجاهلية التقليدية التي تقارن بين امرأة ذات خصر نحيف (قد) وبين القسيبة/الغصن (القضب مرة أخرى) المهتز في كثيب من الرمل (الذي يعني هنا عجز المرأة). إن "القضب" تهتز من نشوة، والعداري تهتز من خوف. ويخلق هذا التوازن التام للجناس المزدوج تركيبية جدلية لفظية ودلالية كلية، تطابقاً نهائياً للصورة الطباقية الذكر/الأنثى والمديح/النسيب والتي ولدت التوتر الدينامي للقسيبة. ونرى مثل

^{٣١} [قال التبريزي في شرح البيت: "والأجود ها هنا أن يعني بها المرأة، وتكون شائعة في الجنس، ولا يمتنع أن يعني بها عمورية. لأنه قد شبهها بالبكر في أول القصيدة،" ديوان أبي تمام بشرح التبريزي ١: ٧٢- المترجم].

^{٣٢} بين قتل العدو واغتصاب نسائه عنصر للمطابقة يمثل ما فيه من المصادفة العرضية، وذلك أن "إعادة خلق الخصوبة"، كما يلاحظ شتفن شبيرل، "ما يناظره بين تيمات الحرب. فكثير من القصائد تربط بين قتل الخليفة أعداءه وبين خلق حياة جديدة في مملكته. فقتل الأعداء يصور بوصفه فعلاً من أفعال التضحية التي سوف تضمن الازدهار للأرض" (شبيرل، "الملوكية الإسلامية"، ٣٠).

هذا الإحكام لصورة المديح وصورة النسيب مرة أخرى في البيت ٦٦ حيث يتضمن الجنس اللفظي أو التطابق طباقاً دلاليًا أو تركيبية جدلية حتى تندمج المتعارضات بعضها في البعض الآخر. فالشاعر يجمع بين صورة المديح حيث السيوف مسلولة من أغمادها، وهي توحى بالفعل الجنسي كذلك، وبين أكثر صور النسيب تقليدية عن العذرية—العذراء البيضاء البشرة، تحيط بها أندادها. وإن أخذنا بعين الاعتبار العلاقة بين “البيّض” أي النساء البيض و “البيّض” أي بيضة [أو بيضة المرأة]، وخصيتا الرجل). وهكذا فإن البيتين ٦٥ و ٦٦ يؤكدان لنا أخيراً فحولة السيوف وهو ما صرّح به الشاعر في البيتين الأولين من القصيدة.

وهكذا فإن فتح عمورية، انتصار السيوف، يُعيد تأكيد كل الفضائل البطولية الذكورية والحربية التي ترد في المديح الكلاسيكي، وتصرّح بانتصار الخلافة الإسلامية التي تحافظ على هذه الفضائل. إن القصيدة. بطرحها هذه الصورة، تكمل دائرتها المعنوية، ويخمد التوتر بين الثنائيات المتضادة جدلياً الذكر/الأنثى، الإيجابي/السلبى، الإسلام/الكفر.

في الأبيات ٦٧ إلى ٧١:

٦٧. خَلِيفَةُ اللَّهِ جَازَى اللَّهَ سَعِيكَ عَنْ	جُرْثُومَةُ الدِّينِ وَالْإِسْلَامِ وَالْحَسَبِ
٦٨. بَصُرْتَ بِالرَّاحَةِ الْكُبْرَى فَلَمْ تَرَهَا	تُنَالُ إِلَّا عَلَى جِسْرِ مِنَ التَّعَبِ
٦٩. إِنْ كَانَ بَيْنَ صُرُوفِ الدَّهْرِ مِنْ رَحِمٍ	مَوْصُولَةٍ أَوْ ذِمَامٍ غَيْرِ مُنْقَضِبِ
٧٠. فَبَيْنَ أَيَّامِكَ اللَّاتِي نُصِرْتَ بِهَا	وَبَيْنَ أَيَّامِ بَذْرِ أَقْرَبِ النَّسَبِ
٧١. أَبْقَتْ بَنِي الْأَصْفَرِ الْمُمْرَاضِ كَاسِمَهُمْ	صُفْرَ الْوُجُوهِ وَجَلَّتْ أَوْجُهُ الْعَرَبِ

يلحق الشاعر دعاءً موجزًا يختم به القصيدة، فيدعو الله، متكئاً على الفضيلة الجاهلية التي تقوم على النضال في سبيل شرف القبيلة، جرثومة النسب، أن يكافئ الخليفة لجهاده في سبيل “جرثومة” الدين والإسلام في البيت ٦٧، وهكذا يعبر عن المبدأ الإسلامي الذي يقوم على أن الإخلاص للإسلام والرعية المسلمين يَجُبُّ العصبية القبلية الجاهلية. ويقف البيت ٦٨ علامة على اكتمال النمط الطقوسي: فمن خلال إنكار الذات

P. 211

والتضحية بالنفس ينال الخليفة راحة البال، وفي الحقيقة، ينال خلاصه. أما في البيتين ٦٩-٧٠ فينتقل الشاعر مرة أخرى إلى الموتيف الجاهلي عن الأنساب، مسقطاً إياه هذه المرة على التاريخ: إذ يثبت صلة النسب بين فتح عمورية ونصر النبي في غزوة بدر (في السنة ٢ للهجرة). وعن طريق هذا النسب المجازي بين وقعتي عمورية وبدر يسمح الشاعر لعمورية أن ترتقي إلى أعلى نموذج أصلي للانتصارات الإسلامية. وفي البيت الأخير يعيد الشاعر تأكيد الجدل الطقوسي لسلب الحياة من العدو وإعادة الحيوية إلى الإسلام. وأبو تمام يعلن، جامعاً بين مفهومَي “الفأل في اللفظ” و “النسب قدر”، أن المعتصم قد ترك وُجُوهَ بني الأصفر (الروم) وقد استنزفت الهزيمة دماءهم حتى مرضوا، أما وُجُوهُ العربِ فهي تَشِعُّ بِأَلْقِ النصر.

قصيدة فتح عمورية

١. السيفُ أصدقُ أنباءٍ من الكتب
 ٢. بيضُ الصفائحِ لا سودُ الصحائفِ في
 ٣. والعلمُ في شهبِ الأرماحِ لامعةٌ
 ٤. أين الروايةُ بل أين النجومُ وما
 ٥. تخرُصاً وأحاديثاً ملفَّقةٌ
 ٦. عجائباً زعموا الأيامُ مجفلةٌ
 ٧. وخوفوا الناسَ من دهياءِ مظلمةٍ
 ٨. وصيروا الأبرجَ العليا مرتبةً
 ٩. يقضونَ بالأمرِ عنها وهي غافلةٌ
 ١٠. لو بيّنت قطُّ أمراً قبل موقعه
 ١١. فتحُ الفتوحِ تعالى أن يُحيطَ به
 ١٢. فتحُ تفتحُ أبوابُ السماءِ له
 ١٣. يا يومَ وقعةِ عموريةِ انصرفت
 ١٤. أبقيتَ جدَّ بني الإسلامِ في صعدٍ
 ١٥. أم لهم لو رجوا أن تفتدى جعلوا
 ١٦. وبرزةَ الوجهِ قد أعيت رياضتها
 ١٧. بكرُ فما افتَرعتها كفُ حادثةٍ
 ١٨. من عهدِ إسكندرٍ أو قبلَ ذلكَ قد
 ١٩. حتّى إذا مخضَ اللهُ السنينَ لها
 ٢٠. أتتهُمُ الكربةُ السوداءُ سائرةً
 ٢١. جرى لها الفألُ برحاً يومَ أنقرةٍ
 ٢٢. لما رأت أختها بالأمسِ قد خربت
- في حدّه الحدُّ بينَ الجدِّ واللَّعبِ
مُتَوْنِهِنَّ جَلَاءُ الشَّكِّ وَالرَّيْبِ
بَيْنَ الْخَمِيسَيْنِ لَا فِي السَّبْعَةِ الشُّهُبِ
صَاغُوهُ مِنْ زُخْرُفٍ فِيهَا وَمِنْ كَذِبِ
لَيْسَتْ بِنَبْعٍ إِذَا عُدَّتْ وَلَا غَرَبِ
عَنْهِنَّ فِي صَفْرِ الْأَصْفَارِ أَوْ رَجَبِ
إِذَا بَدَا الْكَوْكَبُ الْغَرْبِيُّ ذُو الذَّنْبِ
مَا كَانَ مُنْقَلِباً أَوْ غَيْرَ مُنْقَلِبِ
مَا دَارَ فِي قُلُوكَ مِنْهَا وَفِي قُطْبِ
لَمْ تُخَفِ مَا حَلَّ بِالْأَوْثَانِ وَالصُّلْبِ
نَظَمَ مِنَ الشَّعْرِ أَوْ نَثَرَ مِنَ الْخُطْبِ
وَتَبَرَّزَ الْأَرْضُ فِي أَثْوَابِهَا الْقُشْبِ
مِنْكَ الْمُنَى حُقْلاً مَعْسُولَةَ الْحَلْبِ
وَالْمُشْرِكِينَ وَدَارَ الشِّرْكِ فِي صَبَبِ
فِدَاءِهَا كُلُّ أُمَّ مِنْهُمْ وَأَبِ
كَسَرَى وَصَدَّتْ صُدُوداً عَنْ أَبِي كَرِبِ
وَلَا تَرَقَّتْ إِلَيْهَا هِمَّةُ النُّوبِ
شَابَتْ نَوَاصِي اللَّيَالِي وَهِيَ لَمْ تَشِبِ
مَخْضَ الْبَخِيلَةِ كَانَتْ زُبْدَةَ الْحَقَبِ
مِنْهَا وَكَانَ اسْمُهَا فَرَاجَةُ الْكُرْبِ
إِذْ غَوِيَتْ وَحِشَّةُ السَّاحَاتِ وَالرُّحْبِ
كَانَ الْخَرَابُ لَهَا أَعْدَى مِنَ الْجَرَبِ

٢٣. كَمْ بَيْنَ حَيْطَانِهَا مِنْ فَارِسٍ بَطَلٍ
 ٢٤. بِسُنَّةِ السَّيْفِ وَالْخَطِيٍّ مِنْ دَمِهِ
 ٢٥. لَقَدْ تَرَكْتَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِهَا
 ٢٦. غَادَرْتَ فِيهَا بِهِيمَ اللَّيْلِ وَهُوَ
 ٢٧. حَتَّى كَانَ جَلَابِيبَ الدُّجَى رَغَبَتْ
 ٢٨. ضَوْءٌ مِنَ النَّارِ وَالظُّلُمَاءِ عَاكِفَةٌ
 ٢٩. فَالْشَّمْسُ طَالِعَةٌ مِنْ ذَا وَقَدْ أَفَلَتْ
 ٣٠. تَصْرَحُ الدَّهْرُ تَصْرِيحَ الْغَمَامِ لَهَا
 ٣١. لَمْ تَطْلُعِ الشَّمْسُ فِيهِ يَوْمَ ذَاكَ عَلَى
 ٣٢. مَا رُبُّ مَيَّةَ مَعْمُورًا يُطِيفُ بِهِ
 ٣٣. وَلَا الْخُدُودُ وَقَدْ أَدْمِينَ مِنْ خَجَلٍ
 ٣٤. سَمَاجَةٌ غَنِيَّتْ مِنْهَا الْعُيُونُ بِهَا
 ٣٥. وَحُسْنُ مُنْقَلَبٍ تَبْقَى عَوَاقِبُهُ
 ٣٦. لَوْ يَعْلَمُ الْكُفْرُ كَمْ مِنْ أَعْصُرٍ كَمَنْتْ
 ٣٧. تَدْبِيرُ مُعْتَصِمٍ بِاللَّهِ مُنْتَقِمٍ
 ٣٨. وَمُطْعَمِ النَّصْرِ لَمْ تَكْهَمْ أَسِنَّتُهُ
 ٣٩. لَمْ يَغْزُ قَوْمًا وَلَمْ يَنْهَدْ إِلَى بَلَدٍ
 ٤٠. لَوْ لَمْ يَقْدُ جَحْفَلًا يَوْمَ الْوَعَى لَفَدَا
 ٤١. رَمَى بِكَ اللَّهُ بُرْجِيهَا فَهَدَمَهَا
 ٤٢. مِنْ بَعْدِ مَا أَشْبَوْهَا وَاثْقَيْنَ بِهَا
 ٤٣. وَقَالَ نُوْ أَمْرِهِمْ لَا مَرْتَعٌ صَدَدُ
 ٤٤. أَمَانِيَا سَلَبَتْهُمْ نُجَحَ هَاجِسِهَا
 ٤٥. إِنَّ الْحِمَامِينَ مِنْ بَيْضٍ وَمِنْ سُمرٍ

قَانِي الدُّوَائِبِ مِنْ أَنِّي دَمٍ سَرَبٍ
 لَا سُنَّةَ الدِّينِ وَالْإِسْلَامِ مُخْتَضِبٍ
 لِلنَّارِ يَوْمًا ذَلِيلَ الصَّخْرِ وَالْخَشَبِ
 يَشْلُهُ وَسَطَهَا صُبْحٌ مِنَ اللَّهَبِ
 عَنْ لَوْنِهَا وَكَأَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَغِبْ
 وَظُلْمَةٌ مِنْ دُخَانٍ فِي ضَحَى شَجَبٍ
 وَالشَّمْسُ وَاجِبَةٌ مِنْ ذَا وَلَمْ تَجِبْ
 عَنْ يَوْمٍ هَيَجَاءَ مِنْهَا طَاهِرٍ جُنْبٍ
 بَانَ بِأَهْلٍ وَلَمْ تَغْرُبْ عَلَى عَزَبٍ
 غِيلَانُ أَبْهَى رَبِّي مِنْ رَبْعِهَا الْخَرَبِ
 أَشْهَى إِلَى نَاطِرِي مِنْ خَدِّهَا التَّرَبِ
 عَنْ كُلِّ حُسْنٍ بَدَا أَوْ مَنَظَرٍ عَجَبٍ
 جَاءَتْ بِشَاشَتُهُ مِنْ سُوءٍ مُنْقَلَبٍ
 لَهُ الْعَوَاقِبُ بَيْنَ السُّمْرِ وَالْقُضْبِ
 لِلَّهِ مُرْتَقِبٍ فِي اللَّهِ مُرْتَغِبٍ
 يَوْمًا وَلَا حُجِبَتْ عَنْ رُوحٍ مُحْتَجِبٍ
 إِلَّا تَقَدَّمَهُ جَيْشٌ مِنَ الرَّعَبِ
 مِنْ نَفْسِهِ وَحَدَّهَا فِي جَحْفَلٍ لَجِبٍ
 وَلَوْ رَمَى بِكَ غَيْرُ اللَّهِ لَمْ يُصِبْ
 وَاللَّهُ مُفْتَاخُ بَابِ الْمَعْقِلِ الْأَشْبِ
 لِلْسَارِحِينَ وَلَيْسَ الْوَرْدُ مِنْ كَثَبٍ
 ظُبَى السُّيُوفِ وَأَطْرَافُ الْقَنَا السُّلْبِ
 دَلُّوا الْحَيَاتَيْنِ مِنْ مَاءٍ وَمِنْ عُشْبِ

٤٦. لَبَّيْتَ صَوْتاً زَبَطَرِيّاً هَرَقْتَ لَهُ
 ٤٧. عَدَاكَ حَرُّ الثُّغُورِ الْمُسْتَضَامَةِ عَنْ
 ٤٨. أَجَبْتَهُ مَعْلَفاً بِالسَّيْفِ مَنْصَلَتاً
 ٤٩. حَتَّى تَرَكْتَ عَمُودَ الشَّرِكِ مُنْعَفِراً
 ٥٠. لَمَّا رَأَى الْحَرْبَ رَأَى الْعَيْنِ تَوَفِّيسُ
 ٥١. غَدَا يُصَرِّفُ بِالْأَمْوَالِ جَرِيَّتَهَا
 ٥٢. هَيْهَاتَ زُعَزَعْتَ الْأَرْضُ الْوَقُورُ بِهِ
 ٥٣. لَمْ يُنْفِقِ الذَّهَبَ الْمُرَبِّي بِكَثْرَتِهِ
 ٥٤. إِنَّ الْأَسْوَدَ أَسْوَدَ الْغِيلِ هِمَّتُهَا
 ٥٥. وَلَى وَقَدْ أَلْجَمَ الْخَطِيئُ مَنْطِقَهُ
 ٥٦. أَحَذَى قَرَابِيئُهُ صَرْفَ الرَّدَى
 ٥٧. مُوَكَّلًا بِيَفَاعِ الْأَرْضِ يُشْرِفُهُ
 ٥٨. إِنْ يَعْدُ مِنْ حَرِّهَا عَدُوَ الظَّلِيمِ فَقَدْ
 ٥٩. تَسْعُونَ أَلْفًا كَأَسَادِ الشَّرَى نَضَجَتْ
 ٦٠. يَا رَبَّ حَوْبَاءَ حِينَ اجْتَثَّ دَابِرُهُمْ
 ٦١. وَمُغْضَبٍ رَجَعَتْ بَيْضُ السُّيُوفِ بِهِ
 ٦٢. وَالْحَرْبُ قَائِمَةٌ فِي مَازِقٍ لَجِجِ
 ٦٣. كَمْ نِيلَ تَحْتَ سَنَاها مِنْ سَنَا قَمَرِ
 ٦٤. كَمْ كَانَ فِي قَطْعِ أَسْبَابِ الرِّقَابِ بِهَا
 ٦٥. كَمْ أَحْرَزَتْ قُضْبُ الْهِنْدِيِّ مُصَلَّتَةً
 ٦٦. بَيْضُ إِذَا انْتَضَيْتِ مِنْ حُجْبِهَا
 ٦٧. خَلِيفَةُ اللَّهِ جَازَى اللَّهَ سَعِيكَ عَنْ
 ٦٨. بَصُرَتْ بِالرَّاحَةِ الْكُبْرَى فَلَمْ تَرَهَا

كَأَسَ الْكُرَى وَرُضَابَ الْخُرْدِ الْعُرْبِ
 بَرْدِ الثُّغُورِ وَعَنْ سَلْسَالِهَا الْحَصْبِ
 وَلَوْ أَجَبْتَ بَغِيرَ السَّيْفِ لَمْ تُجَبِ
 وَلَمْ تُعْرَجْ عَلَى الْأَوْتَادِ وَالطُّنْبِ
 وَالْحَرْبُ مُشْتَقَّةُ الْمَعْنَى مِنَ الْحَرْبِ
 فَعَزَّةُ الْبَحْرِ نَوِ الثِّيَارِ وَالْحَدْبِ
 عَنْ غَزْوٍ مُحْتَسِبٍ لَا غَزْوٍ مُكْتَسِبِ
 عَلَى الْحَصَى وَبِهِ فَقَرُّ إِلَى الذَّهَبِ
 يَوْمَ الْكَرِيهَةِ فِي الْمَسْلُوبِ لَا السَّلْبِ
 بِسَكَّةٍ تَحْتَهَا الْأَحْشَاءُ فِي صَخْبِ
 يَحْتَثُّ أَنْجَى مَطَايَاهُ مِنَ الْهَرَبِ
 مِنْ خِفَّةِ الْخَوْفِ لَا مِنْ خِفَّةِ الطَّرِبِ
 أَوْسَعَتْ جَاحِمَهَا مِنْ كَثْرَةِ الْحَطَبِ
 جُلُودُهُمْ قَبْلَ نُضْجِ التِّينِ وَالْعِنَبِ
 طَابَتْ وَلَوْ ضُمَّخَتْ بِالْمِسْكِ لَمْ تَطْبِ
 حَيَّ الرِّضَا مِنْ رَدَاهُمْ مَيِّتَ الْغَضَبِ
 تَجَثُّو الْقِيَامُ بِهِ صُغْرًا عَلَى الرُّكْبِ
 وَتَحْتَ عَارِضِهَا مِنْ عَارِضِ شَنِيبِ
 إِلَى الْمُخَدَّرَةِ الْعَذْرَاءِ مِنْ سَبَبِ
 تَهْتَزُّ مِنْ قُضْبٍ تَهْتَزُّ فِي كُتُبِ
 أَحَقَّ بِالْبَيْضِ أَتْرَاباً مِنَ الْحُجُبِ
 جُرْثُومَةُ الدِّينِ وَالْإِسْلَامِ وَالْحَسَبِ
 تُنَالُ إِلَّا عَلَى جِسْرِ مِنَ التَّعَبِ

٦٩. إِنْ كَانَ بَيْنَ صُرُوفِ الدَّهْرِ مِنْ رَحِمٍ

٧٠. فَبَيْنَ أَيَّامِكَ اللَّاتِي تُصِرَّتْ بِهَا

٧١. أَبَقَتْ بَنِي الْأَصْفَرِ الْمَمْرَاضِ

مَوْصُولَةٍ أَوْ زِمَامٍ غَيْرِ مُنْقَضِبٍ

وَبَيْنَ أَيَّامٍ بَذَرِ أَقْرَبِ النَّسَبِ

صُفْرَ الْوَجْهِ وَجَلَّتْ أَوْجُهُ الْعَرَبِ

الفصل التاسع

“وَلَكُمْ تُصَاغُ مَحَاسِنُ الْأَشْعَارِ”^١

قصيدة مدح للخليفة المعتصم بمناسبة إحراق الأفشين

“ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين.”^٢

[القرآن ٣ : ٥٤]

P. 220

إنَّ آخِرَ قصيدةٍ لأبي تمامٍ في أمرٍ عظيمٍ من أمورِ الدولةِ العباسيةِ ولعلها أكثرُ قصائدهِ افتناناً هي قصيدتهِ في مدحِ المعتصمِ التي قالها بمناسبةِ إحراقِ جثمانِ قائدهِ الشهيرِ، خيزر بن كاوس، المعروف بلقبه الأميرِ التركي، الأفشين.^١ وقد اتُّهمَ الأفشين بالخيانةِ وحُوكِمَ وأُدينَ. وكان قد اكتسبَ شهرتهُ وذاعَ صيتهُ لدورهِ في الحربِ على بابك والخرميةِ في أذربيجان (٢٢٠-٢٢٢ للهجرة) والتي تناولها أبو تمامٍ في قصيدتهِ رقم ١٣٠ [انظر الفصل ٧ أعلاه]. وقد شارك كذلك في فتحِ عمورية (٢٢٣ للهجرة) ولعب دوراً بارزاً تحت قيادةِ المعتصمِ نفسه [انظر الفصل ٨ أعلاه]. وفي السنةِ التاليةِ (٢٢٤ للهجرة) شجَّعَ الأفشين المتمرِدَ مازياراً^٢ في طبرستان، حقداً على نفوذِ عبدِ الله بن طاهر هناك [وطمعاً في إمارةِ خراسان بعد عزل ابن طاهر عنها]. ثم شارك في إخمادِ تمردِ

^١ القصيدة رقم ٧٢. ديوان أبي تمام ٢ : ١٩٨-٢٠٩. والتحليل المقدم لهذه القصيدة هنا ظهر في صورة مقالة بالعربية. سوزان ستيتكيفيتش، “تكوين القصيدة في شعر أبي تمام. دراسة نقدية لقصيدته عن إحراق الأفشين” آفاق عربية (بغداد. سبتمبر ١٩٧٩) ٩٨-١٠٣. وقد ناقشت كذلك هذه القصيدة في س. ستيتكيفيتش، “الشاعر العباسي يفسر التاريخ.” ٥٥-٦٠.

^٢ [“وهو من أولاد الأكاسرة. والأفشين نقيب لملك مدينة أشروسنة” (انظر ابن تغري بردي في كتابه النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة. في حوادث سنة ٢٢٦ للهجرة)-المترجم].

^٣ [ضبط اسم مازيار مأخوذ من ابن تغري بردي [انظر النجوم الزاهرة في حوادث سنة ٢٢٦ للهجرة. حيث يذكر ابن تغري بردي وفاة مازيار في هذه السنة؛ قال: “وفيها توفي مازيار. واسمه محمد بن قارن. الأمير صاحب طبرستان. ... ومازيار بفتح الميم وبعد الألف زاي مفتوحة ويا، مثناة من تحت عشرة وبعد الألف راء مهملة”]. وقد ذكر ابن تغري بردي في حوادث ٢١٠ للهجرة: “وفيها توفي شهریار بن شروین صاحب الديلم وملك بعده ابنه سابور فنازعه على الملك مازيار بن قارن وقهره وأسره وقتله واستولى المذكور على الجبال والديلم”]-المترجم].

مازيار حيث كان قائداً لجيش المسلمين.^٤ وفي ٢٢٤ للهجرة اتهم الأفشين بالخيانة والردة فحوكم وسُجِنَ. وفي ٢٢٦ للهجرة منع المعتصم الأفشين من الطعام والشراب حتى مات، ثم أخرج وصلب في شعبان من تلك السنة. وقد صُلبَ وعُرضَ جثمانه على باب العامة في سامراء، ثم أُحرق، وألقي رماد جثمانه في نهر الفرات.^٥ ومع أن مشهد حرق جثمان الأفشين يكون الموتيف المهيمن في هذه القصيدة، إلا أن محاكمته التي تظل موضع جدل وريب، وقد أوردتها الطبري بالتفصيل،^٦ بما فيها من اتهامات صريحة

^٤ [أورد ابن تغري بردي في النجوم الزاهرة في حوادث سنة ٢٢٤: "وفيها أظهر مازيار بن قارن الخلاف بطبرستان وحارب أعوان الخليفة. وكان مبيناً لآل طاهر؛ وكان المعتصم يأمره بحمل الخراج إليهم، فيقول مازيار: لا أحمله إلا إلى أمير المؤمنين. وكان الأفشين يسمع أحياناً من المعتصم ما يدل على أنه يريد عزل عبد الله بن طاهر؛ فلما ظفر الأفشين ببابك ونزل من المعتصم المنزلة الرفيعة طمع في إمرة خراسان، وبلغه منافرة مازيار؛ فكتب إليه الأفشين يعنيه ويستميله ويقوي عزمه. ثم كتب المعتصم إلى عبد الله بن طاهر بمحاربة مازيار، ثم جهز بعد ذلك المعتصم جيشاً لمحاربة مازيار وعلى الجيش الأفشين المذكور هذا- المترجم].

^٥ انظر مقالة و. بارتهولد وهاملتون جب "الأفشين".^٧ دائرة المعارف الإسلامية.

See W. Barthold and H.A.R. Gibb, "al-Afshin," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٣، ٢: ١٣٠٨-١٣١٣، ١٣١٧-١٣١٨. [ورد في نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري في أحداث سنة ٢٢٥: "في هذه السنة غضب المعتصم على الأفشين وحبسه، وذلك لما ظهر عنه من مباطنة المازيار وغيره، فأحضره وقوبل على ذلك وحوقق على ما كان قد قصده من الخلاف، وحبس إلى أن مات في سنة ست وعشرين ومائتين، وقيل منع عنه الطعام حتى مات، ولما مات أمر المعتصم بإخراجه وصلبه على باب العامة، ووجد بقلقه، ثم ألقى وأُحرق وأخذ ماله، ووجد في داره أصناماً وكتاباً من كتب المجوس." انظر هامشاً تالياً عند تفسير البيت ١٠ من هذه القصيدة- المترجم].

^٦ الطبري. تاريخ الرسل والملوك، ٣، ٢: ١٣٠٨-١٣١٣. [ورد في الطبري: "دخلت سنة خمس وعشرين ومائتين ... وفيها عزل الأفشين عن الحرس ووليه إسحاق بن يحيى بن معاذ وفيها وجه عبد الله بن طاهر بمازيار فخرج إسحاق بن إبراهيم إلى الدسكرة فأدخله سامرا في شوال وأمر بحمله على النبل ... فجلس المعتصم في دار العامة لخمس ليال خلون من ذي القعدة وأمر فجمع بينه وبين الأفشين وقد كان الأفشين حبس قبل ذلك بيوم فأقر المازيار أن الأفشين كان يكتبه ويصوب له خلاف والمعصية فأمر برد الأفشين إلى محبسه وأمر بضرب مازيار ف ضرب أربعمئة سوط وخمسين سوطاً وطلب ماء فسقي فمات من ساعته وفيها غضب المعتصم على الأفشين فحبسه ذكر الخبر عن سبب غضبه عليه وحبسه إياه ذكر أن الأفشين كان أمام حربه بابك ومقامه بأرض الخرمية لا يأتيه هدية من أهل إرمينية إلا وجه بها إلى أشروسنة فيجتاز ذلك بعبد الله بن طاهر فيكتب عبد الله إلى المعتصم بخبره فكتب المعتصم إلى عبد الله بن طاهر يأمر بتعريف جميع ما يوجه به الأفشين من الهدايا إلى أشروسنة ففعل عبد الله بذلك"- المترجم].

للأفشين بالردة تقوم هنا بوصفها قوة دافعة تسري في نسيج القصيدة لموقف الخليفة من الأفشين وإقامة الحجة عليه. وفي هذه القصيدة نجد العناصر التاريخية والدينية والسياسية أكثر مما في القصائد المتناولة من قبل، وهي أيضاً أكثر استقلالاً من أخواتها عن المتطلبات البنيوية لشكل القصيدة الكلاسيكي. وينبغي لفهم هذه القصيدة حقيقة إدراك أن المحاكمة الشرعية لمجرم سياسي قد صوّرت فيها بوصفها محرقة، أضحية، تصبح من خلالها الأمة المدنسة بالخيانة والكفر وقد تطهّرت. ومعنى ذلك أن مفهوم الخلاص القديم عن التضحية كان لا يزال راسخاً في قلوب الناس على الرغم من أن الدولة العباسية كانت تقوم من حيث المبدأ على الشرعية الإسلامية.^٧

تبدأ القصيدة بأسلوب تحذير مباشر: “حذار... حذار” مصوغ على نمط التحذيرات العنيفة التي اعتدنا عليها في شعر الحرب قبل الإسلام، لكنه الآن موجه إلى من تُسوّل له نفسه التفكير في التمرد والهرطقة. ويجتمع كل من “الحق” و “السيف” و “أسد العرين” (الخليفة) ليكونوا محوراً من القوة المقدسة والعسكرية والسياسية، أي ذلك الثالوث من العناصر الذي تتحدّد به الخلافة الإسلامية العباسية، والذي يضمن الهزيمة الأخيرة والحاسمة لكل من يعارضها:

١. الْحَقُّ أَبْلَجُ وَالسُّيُوفُ عَوَارٍ فَحَذَارٍ مِنْ أَسَدِ الْعَرِينِ حَذَارٍ
- ومن ثم يقدم الشاعر، كما لو كان يعطي مثلاً لعبارته التمهيدية تلك، تاريخاً شديداً الإيجاز لمسيرة الأفشين في الزندقة والكفر حتى كشف الله حقيقته في النهاية:
٢. مَلِكُ غَدَا جَارَ الْخِلَافَةِ مِنْكُمْ وَاللَّهِ قَدْ أَوْصَى بِحِفْظِ الْجَارِ
٣. يَا رَبِّ فِتْنَةٌ أُمَّةٍ قَدْ بَزَّهَا جَبَارُهَا فِي طَاعَةِ الْجَبَّارِ
٤. جَالَتْ بِخَيْذَرِ جَوْلَةِ الْقَدَارِ فَأَحْلَهُ الطُّغْيَانُ دَارَ بَوَارِ
٥. كَمْ نِعْمَةٍ لِلَّهِ كَانَتْ عِنْدَهُ فَكَأَنَّهَا فِي غُرْبَةٍ وَإِسَارِ

^٧ انظر جيرارد. العنف والمقدس، الفصل ١، في مواضع مختلفة.

^٨ [وقال الصولي: “منكم” يعني من الأفشين ورهطه. “انظر شرح التبريزي ٢: ١٩٨. هامش ١-الترجم].

^٩ [جولة المقدار: قدر الله الذي حل به. انظر السابق ٢: ١٩٨-الترجم].

٦. كُسِيَتْ سَبَائِبَ لَوْمِهِ فَتَضَاءَلَتْ
 ٧. مَوْتُورَةٌ طَلَبَ إِلَهُ بِثَارِهَا
 ٨. صَادَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِزَبْرَجٍ
 ٩. مَكْرَأَ بَنَى رُكْنِيهِ إِلَّا أَنَّهُ
 ١٠. حَتَّى إِذَا مَا اللَّهُ شَقَّ ضَمِيرَهُ
 ١١. وَنَحَا لِهَذَا الدِّينِ شَفَرَتَهُ انْتَنَى
- كَتَضَاوُلَ الْحَسَنَاءِ فِي الْأَطْمَارِ^١
 وَكَفَى بَرَبَ الثَّارِ مُدْرِكَ ثَارِ
 فِي طَيْهِ حُمَةُ الشُّجَاعِ الضَّارِي^٢
 وَطَدَّ الْأَسَاسَ عَلَى شَفِيرِ هَارِ
 عَنِ مُسْتَكِنِ الْكُفْرِ وَالْإِصْرَارِ^٣
 وَالْحَقُّ مِنْهُ قَانِي الْأُظْفَارِ^٤

تشير عبارة "ملك... منكم" في البيت ٢ إلى أن التحذير موجه إلى الموالي من الفرس والتترك الذين كانت بعض أجزاء من أراضيهم، الجبال وأذربيجان، قد أصبحت موطناً خصباً للمتمردين والزنادقة. وتوصف حماية الخليفة وولايته على الأفشين بأنها من قبيل الإجارة القبلية القديمة وحماية المستجير والمنتسب بالولاء، وقد اندرجت الآن في سياق الفكرة الإسلامية بوصفها أمر الله وامتدت لتشمل نظام الموالاتة السياسي العباسي على وجه الخصوص والمؤسسة العباسية التي تردف هذا النظام على وجه العموم، والذي

P. 222

١ "السبائب" الشَّقُّ المستطيلة، وكذلك يقال سبائب الدم لما استطال في سيلانه. و"الأطمار" الثياب الأخلاق. يقول: النعمة المصطنعة عند هذا المذموم كأنها الحساء في الثياب الرثة. وقال الخارزنجي: كانت هذه النعمة مطلومة. إذ لم يكن لها أهلاً. فطلب الله بوترها فأزالها عنه. انظر السابق ٢-١٩٨. وهامش ٣-الترجم].

٢ "صادى" أي دارى و"الزبرج" غيم فيه ألوان مختلفة ولا ماء فيه. و"الشجاع" ضرب من الحيات، واسنعار الضاري له. ولم تجر العادة أن يقال حية ضارية. يقول: كان يرأيه كسحاب فيه ألوان إلا أن فيه مكان الماء حمة حية. وجاء في بعض النسخ: "الحمة" فوعة السم. والأشبه أن يكون "الضاري" بالصاد غير المعجمة. مأخوذاً من صرى السم إذا جمعه. انظر السابق ٢: ١٩٩. وهامش ١-الترجم].

٣ [جاء في شرح التبريزي (٢) ١٩٩-٢٠٠ وانظر كذلك صفحة ٢٠٠، هامش ١) في شرح هذا البيت: "أبو عبد الله: لم يكن الأفشين كافراً ولا منافقاً. وإنما كان رجلاً من الفرس. فنعشه المعتصم واصطفاه لحسن خدمته وطاقته... غير أن الحसार أفسدوا ما كان بينهما... فأخذته (أي المعتصم) وصلبه وأحرقه. وإنما نسبه أبو تمام إلى الكفر لخروجه على الإمام. وقيل إن سبب قتل الأفشين كان ابن أبي دؤاد. لأمر جرى بينهما" -الترجم].

٤ [نحا" اعتمد، وهو معطوف على قوله: "حتى إذا ما الله شق ضميره" وجواب "إذا" "انتنى" أي انقلب وهو مقتول" -الترجم].

كان بموجبه ينتسب غير العرب إلى القبائل العربية.^{١٤} وفي هذا البيت يدل الشاعر على ظاهرة ثقافية مهمة أخرى، أي وصفه الالتزام الجاهلي بالإجارة بأنها أمر به الله في الإسلام. ونجد هذا الصبح الإسلامي للقيم الجاهلية، مثل الإجارة والضيافة، كذلك في الحديث الشريف، فعلى سبيل المثال، ورد في سنن ابن ماجه: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره. ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه."^{١٥} وهذا يعني أن الصيغ الأدبية التي من خلالها ينتقل الشاعر من الجاهلية إلى العصر العباسي تعكس صيغ الثقافة بشكل عام.

وفي البيت ٣ يمجّد الشاعر مرة أخرى طاعة الخليفة لله، وهذه المرة من خلال استئصال الفتنة. ومن طريق الجنس في كلمة "الجبار" بمعنى الذي يجبر عظاماً مكسورة، يشفيها "مشيراً إلى الخليفة، وبمعنى "الجبار" أحد أسماء الله، حيث يطابق الشاعر لفظياً بين الخليفة والله. ثم ينتقل الشاعر إلى وصف عمل الأفشين من خلال مكوّنين جدليّين يمثلان حياة البدوي في البادية—التجوال في البوادي والتعريس في منازل الشعر. وهكذا فإن طغيان الأفشين جعله يجول عبر تقلّب القدر حتى نزل دار البوار في البيت ٤. ويربط الشاعر، باستخدامه عبارة "دار بوار" (التي توحي بحالة الأطلال في النسيب، وهي كذلك أحد نعوت الجحيم)، الأطلال الدارسة في النسيب بهلاك معنوي، كما سنرى في نهاية القصيدة عندما يطابق الشاعر بين الدولة العباسية المستقرة سياسياً وجنة السماء، مستخدماً عبارة "دار قرار" (أي دار استقرار، وأحد نعوت الجنة). وكما فعل الشاعر في قصيدة عمورية (رقم ٣)، فإنه يحدّد الموقف

^{١٤} عن التطور التاريخي لكلمة "مولى" انظر مقالة وينسك بعنوان "مولى"، دائرة المعارف الإسلامية، ط١، وإجنس جولدسيهر، دراسات إسلامية.

Ignaz Goldziher, *Muslim Studies (Mohammedanische Studien)*, tr. C. R. Barber and S. M. Stern, 2 vols. (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1967) 1:101-4.

إن هذا النمط من التوسيع المجازي بالمفاهيم القبلية الجاهلية وما تؤسسه في المجتمع ليس مجرد وسيلة أدبية، لكنه أداة سياسية واجتماعية ذات أهمية أساسية في نقل المجتمع العربي من مستوى القبيلة إلى مستوى الدولة. وهكذا فإن استخدام الموتيفات الأدبية من طريق هذا التوسيع المجازي يوضح الجانب النفسي والعاطفي، وبالمثل الجانب الاجتماعي-السياسي، لآليات التغيير الاجتماعي من هذا القبيل.

^{١٥} سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ٢ مج (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٢)، ٢: ١٢١١.

السياسي من خلال المفهوم الجاهلي عن الثأر وذلك من خلال وصف كفر الأفشين بنعمة الله عليه عن طريق الخليفة بأنها مثل إهانة المرأة الحسناء المأسورة في الأبيات ٥-٧. وهكذا فإن نعمة الله منتهكة ومتضائلة في أطمار، أي خرق مهلهلة، والأمة مدنسة؛ ولا بد أن يثار لها الله. وهكذا فإن الوصف التقليدي للمحبوبة في النسيب، والأنوثة التي يتعبد الشاعر في محرابها ويضعها موضع التكريم من نفسه، يستبدل بها في قصيدة الخيانة والثأر استبدالاً ملائماً صورة الحسناء المأسورة المهانة الممزقة الثياب الشعثاء الشعر. ويمدنا البيت ٨ كذلك بمقابل لصورة النسيب التقليدية: فبدلاً من السحب المطرة التي تأتي بالربيع إلى الأطلال المهجورة، فإن الشاعر يصف الأفشين بأنه مثل سحب مختلف ألوانه، إلا أن الماء (رمز الحياة) فيه حل محله سُم حَيَّة (رمز الموت). لقد كانت مناقب الأفشين العسكرية مثل بيت بني على الرمال-صرح عظيم على وشك الانهيار في البيت ٩، مشيراً إلى الآية القرآنية: "أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" (القرآن ٩ : ١١٠). وهكذا شقَّ الله ضمير الأفشين وكأنه حبة فاكهة عطنة، كاشفاً عن مكنن العطب فيها. وفي النهاية، يُصَوِّرُ الله، في البيت ١١، بأنه محارب شديد القوى مَزَّقَ بسيفه الباتر-أي المعتصم-جسد الأفشين، وَيُصَوِّرُ الْحَقُّ بأنه طائر من الطيور الجوارح في ميدان الحرب انقضَّ على جثمان الخائن والتهمه. وهكذا فإن الشاعر يعبر في هذه القصيدة الإسلامية المبنية على مفهوم الأخذ بالثأر عن النموذج الجاهلي لقصيدة الحرب الثلاثي (التدريس-سفك الدماء-التطهير).

يبدأ الشاعر، منتقلاً من فكرة التحذير التي تقع سوابقها في شعر الحرب في الجاهلية، بدفاع شرعي عن الخليفة يدعمه بأمثلة من سيرة النبي والتاريخ الإسلامي وذلك في قوله :

١٢. هَذَا النَّبِيُّ وَكَانَ صَفْوَةً رَبِّهِ مِنْ بَيْنِ بَادٍ فِي الْأَنَامِ وَقَارٍ

١٦ ["البادي" الذي يسكن البدو و "القاري" الذي يسكن القرى وقد يجوز أن تسمى المدينة قرية على سبيل التوسع، ولولا أن ذلك جائز لم يكن البادي والقاري يشتملان على جميع الناس. " انظر شرح التبريزي ٢ : ٢٠٠-الترجم].

١٣. قَدْ خَصَّ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ عِصَابَةً وَهُمْ أَشَدُّ أَذًى مِنَ الْكُفَّارِ
١٤. وَأَخْتَارَ مِنْ سَعْدٍ لَعِينِ بَنِي أَبِي سَرَحٍ لَوْحِي اللَّهِ غَيْرَ خِيَارِ
١٥. حَتَّى اسْتِثْنَاءَ بِشُعْلَةِ السُّورِ الَّتِي رَفَعَتْ لَهُ سَجْفًا عَنِ الْأَسْرَارِ
١٦. وَالْهَاشِمِيِّونَ اسْتَقْلَّتْ عَيْرُهُمْ مِنْ كَرْبَلَاءَ بِأَثْقَلِ الْأَوْتَارِ
١٧. فَشَفَاهُمْ الْمُخْتَارُ مِنْهُ وَلَمْ يَكُنْ فِي دِينِهِ الْمُخْتَارُ بِالْمُخْتَارِ
١٨. حَتَّى إِذَا انْكَشَفَتْ سَرَائِرُهُ اغْتَدَوْا مِنْهُ بِرَاءَ السَّمْعِ وَالْأَبْصَارِ

[ويمكننا أن نقتبس هنا ما ورد في شرح التبريزي لهذه الأبيات فهو يلخص لنا المعنى بعبارة واضحة:

إنه ليس بعجب اختصاصك إياه مع انطوائه على الكفر، حتى إذا انكشف لك ما كان عليه. أحللت به ما كان استحققه، لأن النبي صلى الله عليه وسلم وكان صفوة الله يوحى إليه قد اصطفى عصابة من أهل النفاق منهم سعد بن أبي سرح وكان اختاره لكتابة وخيه، وكذلك وقع مثله للهاشميين لأنهم اختاروا المختار بن أبي عبيد للإدراك بثأر آل النبي صلى الله عليه وسلم وأعانوه وشدوا على يديه، حتى إذا انكشفت لهم سرائره تبرءوا منه ومما رأوا فيه^{١٧} -المترجم].

وحسب البيت ١٥، فإن الحقيقة الساطعة لكلمة الله. السور القرآنية نفسها، كشفت عن نفاق ابن أبي سرح.^{١٨} فإذا كان النبي، وهو صفوة اختيار ربه، كما يقرر الشاعر، يمكن أن يُخدع بمحتال مثل ابن أبي سرح، فلا يمكن أن يُلام المعتصم لانخداعه بالأفشين. وفي الأبيات ١٦-١٨ حادثة سابقة أخرى يُدلى بها، أي انخداع أسلاف الخليفة الهاشميين عندما زعم المختار الثقفي أنه سيأخذ بثأر الحسين في كربلاء. ولكنه

^{١٧} شرح التبريزي ٢: ٢٠٠.

^{١٨} يعلق أبو العلاء المعري على هذه الحادثة بذكر ما هو معروف من أن النبي محمداً^{١٩} كان يكتب له الوحي عبد الله بن أبي سرح [مع آخرين]. وكان يغير ما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم فإذا قال: "إن الله غفور رحيم" كتب: "إن الله سميع عليم." ونحو ذلك. ويقول للناس لو كان محمد صادقاً لأنكر عليّ هذا التفسير^{٢٠} (ديوان أبي تمام ٢: ٢٠١). [وقد رجع ابن أبي سرح عن رذته بعد أن أهدر النبي دمه يوم الفتح، وشفع له عثمان بن عفان الذي كان أخاه في الرضاع. ثم كان له في الإسلام مكانة كبيرة حيث ولي مصر بعد عمرو بن العاص، ومات بمسقلان سنة ٣٧ للهجرة-المترجم].

انكشف في النهاية وظهرت عداوته للدين. إن هذا الجزء من القصيدة يتلاعب بفكرة الاختيار وسوء الاختيار: ففي البيت ١٢ يشار إلى النبي محمد بوصفه "صفوة ربه"، وهي إشارة إلى لقب النبي 'المصطفى'. ومع أن اختيار الله للنبي اختيار معصوم من الخطأ، إلا أن اختيار الإنسان لغيره ليس كذلك. وهكذا نجد أن النبي في البيت ١٣ قد "خَصَّ" عصابة من أهل النفاق، و"اختار... غير خيار" في البيت ١٤. أما بالنسبة إلى الهاشميين، فإن اسم المختار كان منذراً بالسوء، كما لو كان اختيارهم إياه أمراً مقضياً وحتمياً—فالنفاق جزء لا يتجزأ من طبيعته كما أن اسمه خادع ينطوي على المفارقة. وهكذا يتلاعب الشاعر في البيت ١٧ باسم الرجل من خلال الجنس والطباق بين النبي الذي كان مختاراً في دينه والمختار الذي اختاره الله ليلعب دور المنافق. وإذا كان اختيار الهاشميين للمختار ليطلب قتلة الحسين نيابةً عنهم أمراً لا مهرب منه، فإن انكشاف نفاقه في النهاية كان كذلك أمراً لا مفرّ منه في البيت ١٨.^{١٩}

P. 224

يعمل هذان المثلان بطرقٍ عدّة في الوقت نفسه. فعلى المستوى الفقهي يقدمان لنا سابقتين قضائيتين في تبرير أفعال الخليفة؛ وعلى المستوى البلاغي، يبينان زخماً للقصيدة وحساً بالتوقع من خلال تكرار نمط الثقة-الخيانة-انكشاف الخيانة. وعلاوة على هذا، يدعم المثلان برهافة، عن طريق القياس، موقف الخليفة من خلال الربط بينه وبين النبي محمد وأسلاف العباسيين من بني هاشم، كما يدعوان القارئ إلى الربط في ذهنه بين الأفشين والخائنين المعروفين في صدر الإسلام، عبد الله بن سعد والمختار الثقفي. وهكذا فإن هذا الجدل القضائي القائم على المبدأ الشرعي والبلاغي من القياس يقوم بوظيفة تبرير منطقي للخليفة من جهة ومن جهة أخرى يقوم بتمثيل شعري ينبئ أو يلوح لنا بسوء مآب الأفشين. فخداعه ونفاقه كان لهما أن ينكشفا في آخر الأمر.

في البيت ١٩:

١٩. ما كان لولا فُحشُ غَدْرَةِ خَيْذِرٍ لِيَكُونَ فِي الْإِسْلَامِ عَامُ فِجَارٍ

^{١٩} انظر جيورجيو ليفي دلا فيدا، "المختار"، دائرة المعارف الإسلامية، ط ١، (Giorgio Levi Della Vida, "al-Mukhtār," *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed.).

ينتقل أبو تمام من التاريخ الإسلامي إلى عادات العصر الجاهلي ومنظوم قيمه ليصف نفاق الأفشين من خلال أسوء فجور في الجاهلية، أي سفك الدماء في الأشهر الحرم، أي الفجار.²⁰ أما الجزء التالي من القصيدة الذي يمتد من البيت ٢٠ إلى البيت ٣٢:

٢٠. مَا زَالَ سِرُّ الْكُفْرِ بَيْنَ ضُلُوعِهِ حَتَّى اصْطَلَى سِرَّ الزِّنَادِ الْوَارِي
٢١. نَارًا يُسَاوِرُ جِسْمَهُ مِنْ حَرِّهَا لَهَبٌ كَمَا عَصَفَتْ شِقِّ إِزَارِ
٢٢. طَارَتْ لَهَا شَعْلٌ يُهْدَمُ لَفْحُهَا أَرْكَائُهُ هَدْمًا بِغَيْرِ غُبَارِ
٢٣. مَشْبُوبَةٌ رُفِعَتْ لِأَعْظَمِ مُشْرِكِ مَا كَانَ يَرْفَعُ ضَوْءَهَا لِلْسَّارِي
٢٤. صَلَّى لَهَا حَيًّا وَكَانَ وَقُودَهَا مَيْتًا وَيَدْخُلُهَا مَعَ الْفُجَّارِ
٢٥. فَصَلَّنَ مِنْهُ كُلَّ مَجْمَعٍ مَفْصِلِ وَفَعَلَنَ فَاقِرَةً بِكُلِّ فَقَارِ
٢٦. وَكَذَاكَ أَهْلُ النَّارِ فِي الدُّنْيَا هُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جُلُّ أَهْلِ النَّارِ
٢٧. يَا مَشْهَدًا صَدَرَتْ بِفَرْحَتِهِ إِلَى أَمْصَارِهَا الْقُصُوفُ بَنُو الْأَمْصَارِ
٢٨. رَمَقُوا أَعَالِي جَذْعِهِ فَكَأَنَّمَا وَجَدُوا الْهَلَالَ عَشِيَّةَ الْإِفْطَارِ
٢٩. وَاسْتَنْشَأُوا مِنْهُ قُتَارًا نَشْرُهُ مِنْ عَنَبَرٍ ذَفِيرٍ وَمِسْكِ دَارِي
٣٠. وَتَحَدَّثُوا عَنْ هُلْكِهِ كَحَدِيثِ مَنْ بِالْبَدْوِ عَنْ مُتَتَابِعِ الْأَمْطَارِ
٣١. وَتَبَاشَرُوا كَتَبَاشُرِ الْحَرَمَيْنِ فِي قُحْمِ السِّنِينَ بِأَرْخَصِ الْأَسْعَارِ
٣٢. كَانَتْ شِمَاءُ شَامِتٍ عَارًا فَقَدْ صَارَتْ بِهِ تَنْضُوثِيَابَ الْعَارِ

فيكون المحور المعنوي الذي تدور حوله القصيدة بكليتها—إحراق جثمان الأفشين. والشاعر يدعم موتيف النار هذا بكل ارتباطاته العباسية—أدبية كانت أم دينية، معاصرة

²⁰ [جاء في لسان العرب (فجر): "وَأَيَّامُ الْفَجَارِ: أَيَّامُ كَانَتْ بَيْنَ قَيْسٍ وَقَرِيشٍ. وَفِي الْحَدِيثِ: كُنْتُ أَيَّامَ الْفَجَارِ أَتَّبِلُ عَلَى عُمُومَتِي، وَقِيلَ: أَيَّامُ الْفَجَارِ أَيَّامُ وَقَائِعِ كَانَتْ بَيْنَ الْعَرَبِ تَفَاجَرُوا فِيهَا بِعُكَاظَ فَاسْتَحَلُّوا الْحُرْمَاتِ. الْجَوْهَرِيُّ: الْفَجَارُ يَوْمٌ مِنْ أَيَّامِ الْعَرَبِ، وَهِيَ أَرْبَعَةُ أَفْجِرَةٍ كَانَتْ بَيْنَ قَرِيشٍ وَمَنْ مَعَهَا مِنْ كِنَانَةَ وَبَيْنَ قَيْسٍ عَيْلَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَتْ الدَّبْرَةُ عَلَى قَيْسٍ، وَإِنَّمَا سَمَّيْتُ قَرِيشَ هَذِهِ الْحَرْبِ فَجَارًا لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي الْأَشْهُرِ الْحَرَمِ، فَلَمَّا قَاتَلُوا فِيهَا قَالُوا: قَدْ فَجَرْنَا فَسَمِيَتْ فَجَارًا. وَفَجَارَاتُ الْعَرَبِ: مَفَاخِرَاتُهَا، وَاحِدُهَا فَجَارٌ. وَالْفَجَارَاتُ أَرْبَعَةٌ: فَجَارُ الرَّجُلِ، وَفَجَارُ الْمَرْأَةِ، وَفَجَارُ الْقَرْدِ، وَفَجَارُ الْبَرَّاضِ. وَلِكُلِّ فَجَارٍ خَيْرٌ—الْمُتَرَجِّمُ.]

كانت أم جاهلية، حقيقية كانت أم مجازية. ففي المقام الأول، يُعدُّ إحراق جثمان الأفسنين الدليل الأخير على ارتداده عن الإسلام—أي ارتداده إلى النار، العنصر الأساسي في ديانة المجوس. وفي الوقت نفسه فإن عملية الإحراق تقوم بوظيفة التطهير بالنار في سياق الخلافة الإسلامية. وربما كان أمراً أكثر أهمية في جدل أبي تمام تبريراً للخليفة أنه يقدم حكمه—بأن يحرق جثمان الأفسنين بنار أرضية عابرة في الدنيا الفانية—مثالاً على حكم الله—بإدخال المرتدين نار الجحيم الأبدية في الآخرة. إن المغزى ذا الطبقات الثلاث للنار مُقرَّرٌ بإحكام في البيت ٢٤: فقد عاش الأفسنين المجوسي يعبد النار، ومات مرتداً عن الإسلام بصلبه ثم حرقه على الجذع وأصبح وقوداً لها—بمعنى أن النار عاشت به، وهو تحوُّل مثير للمفارقة الساخرة—وفي العالم الآخر سوف يسكن فيها. وهكذا فإن الشاعر، باختيار إحراق جثمان الأفسنين ليكون الموتيف المركزي للقصيدة، قد اختار تلك اللحظة من وجوده التي تجمع بين ماضيه ومستقبله في حاضر مطلق: لقد أعيد الأفسنين، أو اختُزِلَ، إذا جاز التعبير، إلى عنصره الجوهرى، مادته الأولى.

كما يلوّن النحاسُ اللهبَ الصادر من النار، فإن مقداراً ضئيلاً من المعاني الشعرية الجاهلية والأدبية تضيف على هذه الصورة لمسات شعرية تقليدية: فالمقارنة الضمنية بين الكفر الكامن “سر الكفر” بين ضلوع الأفسنين وبين النار الكامنة في الزناد “سر الزناد” حيث يكشف لهبُ من النار لهباً آخر في البيت ٢٠؛ وتشبيه اللهب المحيط بجثمان المرتد الكافر بالعصفور الذي ينتشر على وشاح طويل في البيت ٢١؛ والتقابل بين التدمير المفاجئ والعنيف للجثمان وبين التدمير البطيء للأطلال التقليدية في النسيب الكلاسيكي في البيت ٢٢؛ والسخرية من المرتد الكافر الشحيح، الذي لم يكن حريصاً على إيقاد النار للضيف التائه في ظلام البادية مما يدل على الكرم في الجاهلية، فيكون مصيره أن يُحرقَ جثمانه بعد صلبه في البيت ٢٣. إن كل هذه الأبيات مبنية على أساس الموتيفات الكلاسيكية الأدبية التي تعد وصفاً شعرياً غير مسبوق في التقليد الشعري العربي.

إضافةً إلى استيعاب الموتيفات الشعرية التقليدية في قصيدة المدح العباسية، يتكئ الشاعر على الصور النمطية عن التضحية والإحياء. فالأفشين، بوصفه ضحية لطقس التضحية هذا، تأكله النار: إذ تَتَقَدُّ في جسمه كاتَّقَادَهَا في الخشب كما في البيت ٢١ وتحيله إلى شعل من لهب في البيت ٢٢، وهي تفرَّق أعضائه وتنفذ خلالها في البيت ٢٥. ومع ذلك، فإن هذه التضحية، بالنسبة إلى المسلمين، ذات تأثير خلاصي: فهي تومئ إلى التطهير والبعث والتجديد، ويلمح الشاعر إلى هذه المفارقة من خلال فكاهة ساخرة مريرة في الأبيات ٢٧-٣٢. وهو يتعجَّب في بداية هذه الأبيات من مشهد إحراق الجثمان عندما يصف البهجة التي غمرت المسلمين في الأمصار المختلفة عندما سمعوا بالخبر في البيت ٢٧. إن التشبيهات المستخدمة هنا كلها تعبر عن إعادة الدخول في المجتمع المجدَّد بعد التضحية: التطهير والبعث وطقس المؤكلة (الوجبة المشتركة بين أعضاء المجتمع) 'commensal feast' وعودة الخصب إلى الأرض الخراب. لقد كان الناس يحدقون في جذع الشجرة التي أحرقت جثمان الأفشين عليه بإعجاب وترقب الصائمين في الليلة الأخيرة من شهر رمضان هلال شوال وعيد الفطر في البيت ٢٨؛ وقد شموا من رائحة جلده المحروق ما هو أحبُّ إليهم من المسك والعنبر—وهما من العطور المستخدمة في الشعر العربي وفي الإسلام في التطهير الطقوسي كما يتضح في البيت ٢٩. —كما يتباشرون بموته كما يتباشرون البدو بالديمة (المطر الدائم مع سكون) ففتتوالى بها خيراتهم—وهذا تشبيه يوحى بأن إحراق الأفشين يحيي الأمة الإسلامية إحياء المطر للأراضي المقفرة في البيت ٣٠. ومرة أخرى، في البيت ٣١، فإن الناس استبشرت بأخبار إحراق جثمان الأفشين استبشارهم بأخبار رخص الأسعار في السنين الشدائد. وأخيراً يعلن الشاعر، في البيت ٣٢، أن الشماتة بموت العدو التي تكسب صاحبها في عمومها عاراً صارت بهذا المصلوب (وقد شارك فيها جمهور المسلمين) تزيل عنهم ثياب العار لأن الشماتة بمثله تحسن وإن كانت بغيره ممن لا يكون على طريقته تقبح.^{٢٢}

P. 226

^{٢١} انظر مقالتي "الطقوس وعناصر التضحية في شعر الأخذ بالثأر"، ٤١-٤٢.

^{٢٢} انظر شرح الصولي ١: ٥٤٤، وشرح التبريزي ٢: ٢٠٥.

ومجمل القول أن عرض الخليفة جثمان الأفشين أمام الناس يعبر عن خلال الاستعارة كشف الله نفاق الأفشين، كما أن إحراق الخليفة جثمان المرتد الكافر يعبر عن طريق الاستعارة أو التشخيص عن حكم الله الأزلي بإدخال الأفشين النار الأبدية. إن لهذه المحرقة نفسها تأثيراً خلاصياً من حيث الحفاظ على الأمة وإحياء "جسدها". وفي عبارة أخرى، يؤدي الأفشين، بالنسبة إلى الأمة العباسية، دور الضحية التي تنوب عن غيرها أو دور كبش الفداء، أي "البطل الملعون" الذي "يستحضر" على حد تعبير رينيه جيرار، "قوة مُهْلِكَةٍ وَمُعْدِيَةٍ [تَتَمَثَّلُ] فِي مَوْتِهِ ... تَتَحَوَّلُ مِنْ خِلَالِ مَوْتِهِ إِلَى ضَمَانِ سَلَامَةِ الْأُمَّةِ وَاسْتِقْرَارِهَا."^{٢٣}

بعد هذا الجزء المركزي في القصيدة عن عملية إحراق جثمان الأفشين وابتهاج جمهور المسلمين بهذا المشهد. يقدم الشاعر نوعاً من "الفلاش باك" أي الرجوع إلى الماضي في الأبيات ٣٣-٣٨، واصفاً كرم المعتصم وعطفه على الأفشين. وخيانة الأفشين العهد مع الخليفة. ولتحقيق هذا فإن الشاعر هذا يستثير العواطف الغنائية للتقليد الكلاسيكي التي عبّر عنها شعراء الجاهلية وأحفادهم من الشعراء حتى زمن أبي تمام. وهكذا، فإنه يصف العلاقة بين الخليفة وقائده من خلال معاني النسيب التقليدية حول غدر المحبوبة للشاعر/المحب:

٣٣. قَدْ كَانَ بَوَّاهُ الْخَلِيفَةِ جَانِباً	مِنْ قَلْبِهِ حَرَمًا عَلَى الْأَقْدَارِ
٣٤. فَسَقَاهُ مَاءَ الْخَفَضِ غَيْرَ مُصَرِّدٍ	وَأَنَامَهُ فِي الْأَمْنِ غَيْرَ غَرَارِ
٣٥. وَرَأَى بِهِ مَا لَمْ يَكُنْ يَوْمًا رَأَى	عَمَرُو بْنُ شَأْسٍ قَبْلَهُ بِعَرَارِ
٣٦. فَإِذَا ابْنُ كَافِرَةٍ يُسِرُّ بِكُفْرِهِ	وَجَدًا كَوْجِدِ فَرَزْدَقٍ بَنَوَارِ
٣٧. وَإِذَا تَذَكَّرَهُ بَكَاهُ كَمَا بَكَى	كَعَبُّ زَمَانَ رَثَى أَبَا الْمَغْوَارِ
٣٨. دَلَّتْ زَخَارِفُهُ الْخَلِيفَةَ أَنَّهُ	مَا كُلُّ عَوْدٍ نَاضِرٍ بِنُضَارِ

في البيتين ٣٤ و ٣٥، يجمع الشاعر بين الموتيف النسيبي الخاص بما يحسه الشاعر/المحب من حزن وأسى لفراق محبوبته وبين الفكرة الجاهلية الخاصة بوجوب

^{٢٣} جيرار، العنف والمقدس، ٨٧.

حماية الجار وذلك ليصور الخليفة بأنه محبٌ وولي نعمة لهذا المولى (الأفشين) في الوقت نفسه. وفوق ذلك يربط الشاعر بين مشاعر الخليفة المخلصة تجاه الأفشين وبين العاطفة الأبوية التي يضرب بها المثل بين عمرو بن شأس وابنه عرار في البيت ٣٥. ٢٤ أما الأفشين فإن خيانتة أشبه بعاطفة زائفة تبديها المحبوبة لمحبتها الذي سرعان ما يكتشف أنها مشغولة بعشيق آخر. وهكذا تنقلب الاستعارة، في البيت ٣٦، رأساً على عقب، حيث يوصف الأفشين الآن بأنه المحب، محب الكفر، وبهذه الصفة ينطوي على عاطفة تشوبها الشوائب مثل تلك التي كان الشاعر الأموي الفرزدق يكتننها لمحبيبته نوار التي كانت زوجته ثم طلقها وندم على ذلك ندماً شديداً. وأخيراً، بعد أن انكشفت خيانة الأفشين، فإن أسف الخليفة لهذا الحادث يقارن بحزن الشاعر الجاهلي كعب بن سعد الغنوي في رثائه لأخيه شبيب أبي المغوار في البيت ٣٧. ٢٥ وهكذا، بينما كان الشاعر مستغرقاً في الحديث عن النفاق والخيانة من المنظور الإسلامي السياسي التاريخي في الأبيات ١-٢٠، فإنه الآن يتكئ على وعيه العميق بينابيع العاطفية العربية، أي المعاني الشعرية التقليدية، ليصف علاقة الخليفة بقائده من خلال أقوى الروابط العاطفية المعروفة في الثقافة العربية كما عبّر عنها في أكثر أمثلتها رقةً ودلالةً: حب الأب لولده وحب المحب لمعشوقته وحب الأخ لأخيه. بل إن ارتداد الأفشين عن دين الإسلام مُعبّرٌ عنه من خلال العاطفة الغامرة بين المحب ومعشوقته.

^{٢٤} [عمرو بن شأس بن عبيد بن ثعلبة الأسدي، أبو عرار. شاعر جاهلي مخضرم أدرك الإسلام وأسلم. في الطبقة العاشرة من فحول الجاهلية كما وصفه ابن سلام، كثير الشعر في الجاهلية والإسلام وكان ذا قدر وشرف في قومه. توفي في نحو سنة ٢٠ هـ. كانت زوجته تؤذي ابنه عراراً وتعيّره بسواده فيقول شعراً يدافع فيه عن ابنه ويخاطبها به. (محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، السفر الأول، تحقيق محمود محمد شاكر [القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٤]، ١٩٦). انظر تعليقاً على إحدى قصائده في عرار، الفصل ١٥ أدناه-المترجم].

^{٢٥} [كعب بن سعد بن عمرو الغنوي من قبيلة غني. شاعر جاهلي اشتهر ببياتيه التي رثى بها أخاه الذي قتل في حرب ذي قار. وهو من شعراء ذي قار. وضعه الجمحي في طبقة أصحاب المراثي (وهم أربعة شعراء). توفي في نحو ١٠ ق. هـ. وقد رثى أخاه أبا المغوار بقصيدته التي تبدأ بقوله:

فَخَبَّرْتُمَاني أَنَّما المَوتُ بالقَريِّ فكيفَ وهذي رَوضةٌ وكَثيبُ!

(محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، السفر الأول، ٢١٢)-المترجم].

يسعى الشاعر، بعد أن أثار عاطفة الخليفة، كما أثار عاطفة القارئ ضد الأفشين، إلى حثّ الخليفة على الانتقام من آل كاوس، الذين ينتمي إليهم الأفشين، وقتلهم جميعاً، وخصوصاً عائلة الأفشين أو من على شاكلتهم من المجوس عمومًا، والانتقام على أي حال من كل الخونة والمرتدين وأعداء الإسلام والأمة. وهكذا يحضّ

الشاعر الخليفة في الأبيات ٣٩-٤١:

٣٩. يا قابضاً يد آل كاوس عادلاً أتبع يميناً منهم بيسار
٤٠. ألحق جبيناً دامياً رملته بقفاً وصدرًا خائناً بصدار
٤١. وأعلم بأنك إنما تلقىهم في بعض ما حفروا من الآبار

على إكمال المهمة التي كان قد بدأها، فيضرب أعناق الخائنين ويلبس صدورهم ملابس الحداد في البيت ٤٠. وحسب المبدأ المعتزلي عن العدل الإلهي—أي أن الله يجب أن يعاقب كل نفس طبقاً لأعمالها دون استثناء من رحمة أو شفاعـة—يدعو أبو تمام الخليفة إلى معاقبة أهل الأفشين عقابـة الأفشين نفسه في البيت ٣٩. ذلك أن أهل الأفشين، في النهاية، مثلهم مثل نفوس البشر التي يحاسبها الله، مسئولون، وليس الخليفة إلا اليد التي تُلقى بهم إلى آبار الخيانة والكفر التي حفروها لأنفسهم في البيت ٤١. ولكي يقوّي أبو تمام من حجته من أن الخائن لا ينجح دون مساعدة أهله، فإنه يعود إلى مثّلين من القرآن: قصة عجل السامري: ^{٢٦}

٤٢. لو لم يكِدِ للسامريّ قبيلُهُ ما خارَ عجلُهُم بغيرِ خوار

^{٢٦} انظر القرآن ٢٠: ٩٠-٩١: "فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ." [العجل حيوان معروف وهو ذكر البقر وسمي بذلك لاستعجال بني إسرائيل بعبادته والسبب في ذلك أن موسى عليه الصلاة والسلام وقّت الله له ثلاثين ليلة ثم أتمّها بعشر وكان فيهم شخص يسمى موسى بن ظفر السامري في قلبه من حب عبادة البقر شيء فابتلى الله به بني إسرائيل، فقال: اثثوني بحلي قال: فأتوه بجميع حليهم فصنع منه عجلًا جسدًا وألقى عليه قبضة من التراب أخذه من أثر فرس جبريل عليه السلام فصار له خوار كما أخبر الله تعالى، فعكفوا على عبادته من دون الله تعالى، وكانوا يأتون إليه ويرقصون حوله ويتواجدون فيخرج منه تصويت كهينة الكلام فيتعجبون من ذلك ويظنون أنه تكلم، وإنما فعل ذلك بإغواء إبليس لعنه الله حتى يطغيهم. (انظر الإبشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، حرف العين)ـالمترجم].

٤٣. وَثَمُودُ لَوْ لَمْ يُدْهِنُوا فِي رَبِّهِمْ لَمْ تَدَمْ نَاقَتُهُ بِسَيْفِ قُدَارٍ

وكما في الأبيات ١٢ إلى ١٨ ، يجمع الشاعر مرة أخرى بين التأثير الشرعي والبلاغي لهاتين الأمثلتين القرآنيتين لكي يبرر للخليفة ما يحثه عليه من الانتقام من الأفسشين وأهله.

وإلى هذين المثلين القرآنيين يضيف أبو تمام، في الأبيات ٤٤ إلى ٤٦:

٤٤. وَلَقَدْ شَفَى الْأَحْشَاءَ مِنْ بُرْحَانِهَا أَنْ صَارَ بِابِكَ جَارَ مَا زَيَّارٍ

٤٥. ثَانِيهِ فِي كِبَدِ السَّمَاءِ وَلَمْ يَكُنْ لِاثْنَيْنِ ثَانٍ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ

٤٦. وَكَأَنَّمَا انْتَبَذَا لِكَيْمَا يَطْوِيَا عَنْ نَاطِسٍ خَبَرًا مِنَ الْأَخْبَارِ

ذكر المتمردين الباطنيين الزنديقين في عهد المعتصم، بابك ومازيار، حيث صرح بما شفى صدور المسلمين بإعدامهما في البيت ٤٤. ^{٢٨} ومرة أخرى يقابل أبو تمام، مستعرضاً

P. 228

^{٢٧} انظر القرآن ٧: ٧٣-٧٩:]: "وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم. واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصوراً وتنحتون الجبال بيوتاً فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين. قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لئن آمنتم به كفرتم. ففعلوا الناقة وعثوا عن أمر ربهم وقالوا يا صالح انتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين. فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين. فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربِّي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين"]-المترجم.

^{٢٨} طبقاً للمسعودي، عرض مازيار أمام العامة ثم مات ضرباً بالسوط. ثم صلب جثمانه إلى جانب جثمان بابك (٢٢٥ هـ). وهو يضيف أن جثمان مازيار المعلق بدأ يميل قليلاً قليلاً ناحية جثمان بابك وأن باطس، [ناطس]، قائد عمورية الذي شق في المكان، وقد مال جثمانه ناحية الاثنين الآخرين. لقد كان هذا المشهد، كما يصرح المسعودي، هو الذي ألهم أبا تمام الأبيات الثلاثة (٤٤-٤٦) (المسعودي، مروج الذهب، ٧: ١٣٨-١٣٩. وبراون، التاريخ الأدبي لفارس، ١: ٣٣٠).

^{٢٨} طبقاً للمسعودي، عرض مازيار أمام العامة ثم مات ضرباً بالسوط. ثم صلب جثمانه إلى جانب جثمان بابك (٢٢٥ هـ). وهو يضيف أن جثمان مازيار المعلق بدأ يميل قليلاً قليلاً ناحية جثمان بابك وأن باطس، [ناطس]، قائد عمورية الذي شق في المكان، وقد مال جثمانه ناحية الاثنين الآخرين. لقد كان هذا المشهد، كما يصرح

سخريته الحادة في البيت ٤٥ ، بين العلاقة الحميمة التي جمعت ذلكما المتمردين الكافرين عندما تدلّى جثمانهما معاً مشنوقين والعلاقة الحميمة التي جمعت النبي محمداً وصاحبه أبا بكر الصديق في الغار عند هجرتهما من مكة.^{٢٩} فكل جثمان يميل إلى الجثمان الآخر وبعيداً عن الجثمان الثالث ، أي جثمان ناطس ، قائد مدينة عمورية ، كما لو كانا بابك ومازيار ، حسب ملاحظة الشاعر ، قد تنحيا عن ناطس “ليكتما عنه سرّاً ويطويا عنه خبراً لا يريدان وقوفه عليه”^{٣٠} ، على حد تعبير المرزوقي ،^{٣١} والذي يعني اسمه ‘ناطس’ في العربية ‘جاسوس’^{٣٢}.

أما التحية الأخيرة التي يلقي بها الشاعر على الجثامين الثلاثة—بابك ومازيار وناطس—فمعبّر عنها في معجم الرحيل الكلاسيكي ، حيث يعبر الشاعر عن إجهاد رحلة البادية وما تسببه من إعياء وهزال وذلك في قوله :

٤٧. سُودُ الثِيَابِ كَأَنَّمَا نَسَجَتْ لَهُمْ	أَيْدِي السَّمُومِ مَدَارِعاً مِنْ قَارِ
٤٨. بَكَرُوا وَأَسْرُوا فِي مُتُونِ ضَوَامِرِ	قِيدَتْ لَهُمْ مِنْ مَرِيضِ النَّجَارِ
٤٩. لَا يَبْرَحُونَ وَمَنْ رَأَاهُمْ خَالَهُمْ	أَبْدَاءً عَلَى سَفَرٍ مِنَ الْأَسْفَارِ
٥٠. كَادُوا النُّبُوَّةَ وَالْهُدَى فَتَقَطَّعَتْ	أَعْنَاقُهُمْ فِي ذَلِكَ الْمَضَامِرِ
٥١. جَهَلُوا فَلَمْ يَسْتَكْثِرُوا مِنْ طَاعَةٍ	مَعْرُوفَةٍ بِعِمَارَةِ الْأَعْمَارِ

المسعودي ، هو الذي ألهم أبا تمام الأبيات الثلاثة (٤٤-٤٦) (المسعودي ، مروج الذهب ، ٧ : ١٣٨-١٣٩ ،

وبراون . التاريخ الأدبي لفارس ، ١ : ٣٣٠).

^{٢٩} هنا إشارة إلى الآية القرآنية ٩ : ٤٠ “إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه . لا تحزن إن الله معنا . فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم .” وإذا أخذنا البيت مأخذاً حرفياً . فيبدو كذلك أنه يعني أن المتمردين كان أحدهما يعمل مستقلاً عن الآخر في الدنيا ، وأنهما اجتمعا فحسب في هذا الموقف الشنيع عندما صلب جثمانهما عالياً.

^{٣٠} [شرح القبريزي ٢ : ٢٠٧ هامش ٢- المترجم].

^{٣١} [جاء في شرح القبريزي (٢ . ٢٠٧) : “ناطس” : حاذق عالم ، وأصله العالم بالطب .” وجاء في لسان العرب (نطس) : رجل نطس ونطس ونطس ونطيس ونطاسي : عالم بالأمور حاذق بالطب وغيره : وهو بالرومية النطاس ، ... وتَنَطَّسَ عن الأخبار : بَحَثَ ... وتَنَطَّسْتُ الأخبار : تَجَسَّسْتُهَا والنَّاطِسُ : الجاسوس .- المترجم].

يصف الشاعر أولئك المرتدين الثلاثة المعلقة جثامينهم وكأنهم مسافرون في البادية، وقد اسودَّت ثيابهم وجلودهم من أثر الشمس وريح الصحراء الخشنة، يحسبهم من يراهم أنهم راحلون أبداً ليلاً ونهاراً على نوق ضامرة،^{٣٢}، إلا أنهم في الحقيقة معلقون على جذوع نخل رفيعة—فهم راحلون أبداً في مكانهم. وهكذا فإن عبارة “أَبداً عَلَى سَفَرٍ مِنَ الْأَسْفَارِ” في البيت ٤٩ تقف في مقابل الرحيل التقليدي الذي يؤدي في النهاية بالشاعر/المعتفي (الملتمس رجاءً)، بعد المصاعب المهلكة لرحلة البادية، إلى المدوح بما يتمتع به من قوى التجديد والإحياء والخلاص. وفي مقابل هذا الرحيل التقليدي، فإن رحيل هؤلاء المرتدين الثلاثة ينتهي بهم إلى لا مكان، أو إلى الموت تحقيقاً. في البيتين ٥٠ و٥١ يلخص الشاعر، وهو ينتقل الآن من غنائية الرحيل ذات الحس المساوي بوصفه رحلة موت إلى نغمة أكثر تفاؤلاً، أي من وصف جريمة الرجال الثلاثة بأنها كيد أو مؤامرة على النبوة والهدى جاھلين إلى تقرير أن الإخلاص لله وطاعة خليفته هو الطريق إلى الحياة الأبدية. إلا أن ثمة بعداً إضافياً يجب أن يذكر، ذلك أن مشهد الرجال المصلوبين الثلاثة يستدعي إلى الذهن مشهد صلب ثلاثي آخر، معروف بتأثيره الخلاصي—أي مشهد المسيح واللصين اللذين صلبا بجانبه حسب العقيدة المسيحية. فمن الصعب أن نتصور أن أبا تمام، وهو ابن رجل مسيحي، لم يكن واعياً بهذه الصورة؛ كما أنه من الصعب أن نعرف ما كان يقصد إليه من استدعائها في شعره. فلعل المقصود هو السخرية من الاعتقاد بفكرة الصلب والبعث في المسيحية، وذلك لأن النبي عيسى، طبقاً للعقيدة الإسلامية، لم يصلب، بل شبه للناس رجل آخر بدلاً منه. ومع

^{٣٢} [حذفت المؤلف هنا في أثناء الترجمة جملة اعتراضية: “وليس على جياذ ناحلة” وكنت أضفت عبارة تالية لهذه الجملة المحذوفة: [تأتي غالباً في الفخر]. ورأت المؤلف أن ذكر الجياذ هنا خطأ. وأظن أن العبارة مع الإضافة توضح قصدها من أن السياق الأساسي هنا هو سياق الرحيل التقليدي الذي تعد الناقة الحيوان الأساسي فيه، في حين يعد الفرس أساسياً في سياق الفخر التقليدي. ولعل ذكر المؤلف “الجياذ” هنا وارد من أن التبريزي [٢: ٢٠٨] ذكر في شرح البيت: “جعل تلك الجذوع لهم بمنزلة الأفراس الضوامر، ثم بين أنها ليست أفراساً على الحقيقة لأنها حُمِلَتْ من حانوت النجار”-المترجم].

ذلك فإن الشاعر، حسب تقديري، يشير هنا إلى دلالة نمطية خلاصية للصورة الأيقونية
 “الرجال المشنوقين” “/” الإله المشنوق” أكثر من الإشارة إلى عقيدة معاصرة.

وعلى النقيض من مصير الرجال الثلاثة المصلوبين، ينجح الشاعر، في البيت
 ٥٢، في الوصول أخيراً إلى المدح وبالتالي إلى جزء المديح. وربما كان المديح الخالص
 في هذه القصيدة، على الرغم من قصره إذ يمتد إلى عشرة أبيات فحسب بين البيت ٥٢
 والبيت (٦١)، من أكثر مديح أبي تمام طرافة وقوة:

٥٢. فَاشْدُدْ بِهَارُونَ الْخَلَافَةَ إِنَّهُ
 ٥٣. بَفَتَى بَنِي الْعَبَّاسِ وَالْقَمَرِ الَّذِي
 ٥٤. كَرَمَ الْعُمُومَةَ وَالْخُؤُولَةَ مَجَّهْ
 ٥٥. هُوَ نَوَّءُ يَمْنٍ فِيهِمْ وَسَعَادَةٍ
 ٥٦. فَاقْمَعَ شَيَاطِينَ النِّفَاقِ بِمَهْتَدٍ
 ٥٧. لِيَسِيرَ فِي الْآفَاقِ سِيرَةَ رَأْفَةٍ
 ٥٨. فَالْصَّيْنُ مَنْظُومٌ بِأَنْدَلُسٍ إِلَى
 ٥٩. وَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ ذَلِكَ مِعْصَمٌ
 ٦٠. فَالْأَرْضُ دَارٌ أَقْفَرَتْ مَا لَمْ يَكُنْ
 ٦١. سُورُ الْقُرْآنِ الْغُرُفِيكُمْ أَنْزَلْتَ
- سَكَنُ لَوْحَشَتِهَا وَدَارُ قَرَارِ
 حَقَّتْهُ أَنْجُمُ يَعْرُبِ وَنِزَارِ
 سَلَفَا قُرَيْشٍ فِيهِ وَالْأَنْصَارِ
 وَسِرَاجُ لَيْلٍ فِيهِمْ وَنَهَارِ
 تَرْضَى الْبَرِيَّةَ هَدِيَّةً وَالْبَارِي
 وَيَسُوسُهَا بِسَكِينَةٍ وَوَقَارِ
 حَيْطَانِ رُومِيَّةٍ فَمُلْكُ ذِمَارِ
 مَا كُنْتَ تَتْرُكُهُ بَغِيرِ سِوَارِ
 مِنْ هَاشِمٍ رَبُّ لَيْلِكَ الدَّارِ
 وَلَكُمْ تُصَاغُ مَحَاسِنُ الْأَشْعَارِ

إن الملمح البارز لهذا المديح هو إدماج المعاني الشعرية التقليدية للنسيب والمديح
 الكلاسيكي لكي يكون من الموقف السياسي المعاصر رؤية شعرية موحدة. ويستحق هذا
 المديح أن يعامل بيتاً بيتاً: ففي البيت ٥٢ يحول الشاعر موضوع المديح، مستخدماً مرة
 أخرى فكرة نصح الخليفة، من الخليفة المعتصم نفسه، وهو الذي توجه إليه القصيدة في
 الأساس، إلى ابنه وولي عهده، هارون (الخليفة الواصل فيما بعد). ومن ثم فإن أبا تمام،
 موظفاً موتيفات النسيب، يصف الخلافة أو بالأحرى يصف الأمة، من خلال معجم
 الأطلال التي سكنتها الوحشة وأنست إليها الحيوانات البرية بعد أن هجرتها المحبوبة
 وقبيلتها. وهكذا يمدد الشاعر موتيف دار المحبوبة ليستوعب دار الإسلام؛ كما يمدد

موتيف الأطلال الموحشة والدارسة ليستوعب حالة الأمة الموحشة [بعد وفاة المعتصم وما يمكن أن يستتبعه] من تمرد وفتنة.^{٢٣} وهكذا تشير مفردة “سكن” في البيت ٥٢ إلى أن هارون سوف يعيد العمران إلى ما أصبح خراباً، والسلام والاستقرار إلى ما كان موضع اضطراب ونزاع؛ كما أن عبارة “دار قرار” توحى بأن هارون سوف يخلق الجنة على الأرض. في البيتين ٥٣ و٥٤ ينتقل الشاعر إلى العناصر الجوهرية للمديح الكلاسيكي، من مدح الممدوح بنسبه الكريم فيصرح في البيت الأول منهما بالأصل القبلي الوثني لهارون—حيث تحيط قبيلتا يعرب ونزار بهارون مثلما تحيط النجوم بالقمر. أما في البيت الثاني فيصرح بأسلافه المسلمين—فهو سليل قريش والأنصار. ويصف البيت ٥٥. ممتداً بالصورة التي في البيت ٥٣، هارون بأنه نجم سعد. سوحياً بأن نجم السيادة العربية والخلافة العباسية سوف يبرز من جديد على جبينه. ويتمنى أبو تمام. مخاطباً مرة أخرى الخليفة المعتصم، أن يستعين بهارون كي يقمع “شياطين النفاق”، ومن خلال الجناس المزدوج (مهتد—هدية؛ البرية—البارئ)، يعلن الشاعر أن كلاً من أهل الدنيا والتدبير الإلهي يقفان خلف خليفته هارون الواثق في البيت ٥٦. وعن طريق هارون فإن الأمة التي مزقتها الفتن سوف تُستعاد وتُحكم بالرافة والوقار (البيت ٥٧). وهو يصف دار الإسلام المتجددة التي سوف تمتد من الصين إلى الأندلس، من أسوار رومية إلى أقاصي اليمن من خلال استخدام مفردة “منظوم”. ولهذه المفردة (التي تأتي من الجذر نظم ينظم بمعنى سلك يسلك، ووضع في نظام بعينه، لكنها تعني كذلك، وخصوصاً في الشعر، يسلك اللؤلؤ وينظم الشعر) تأثير في التوحيد المجازي بين المؤسسة السياسية للأمة وعقد من لؤلؤ بالإضافة إلى عمل الشاعر نفسه (القصيد). والشاعر، متبعاً استعارة الجوهر المنظوم في الأبيات الختامية للقصيد في الأبيات ٥٩-٦١، يصف ولي عهد الخليفة من خلال معجم المحبوبة في النسيب، أي المرأة الجميلة التي يليق بها أن تتزين بأغلى الحلبي، بأنه مثل معصم لا يمكن أن يُترك دون سوار. ومرة أخرى

P. 231)

^{٢٣} [أضافت المؤلفة هنا هذه الجملة في أثناء الترجمة. وورد في شرح البيت في شرح التبريزي (٢٠٨، ٢).]
^{٢٤} [هارون.] ابن المعتصم الملقب بالواثق. أي اجعله ولي عهدك فإن الخلافة إذا استوحشت من غيره سكنت إليه، وإذا ثقلت من غيره استقرت عليه. رضا منها به. وسكوناً إليه—الترجم.

يبدو أن هذا "السوار" يشير إلى معاني متعددة من القوة السياسية—الخلافة—
والموقف الشعري—كونه المدوح في هذا الجزء من القصيدة. ومن ثم يعلن الشاعر،
منتقلاً إلى موتيف نسيبي آخر، أن الأرض كلها دار مقفرة (وهو امتداد مجازي حرفي،
إذا جاز التعبير) إذا لم يكن حاكمها من بني هاشم. وأخيراً، يختم أبو تمام القصيدة
بوصف بني هاشم بأنهم متلقو الوحي. أي "سور" القرآن في البيت ٦١ (وهنا تورية
مع "سوار" في البيت ٥٩) التي أنزلت في أكرم بني هاشم، النبي محمد، وبأنهم
متلقو التقليد الشعري العربي في صيغة "محاسن الأشعار" التي يمكن أن تقرأ ببساطة
على أنها "جواهر الشعر"، إلا أنه يحسن قراءتها في صيغة "محاسن الأشعار"،
وذلك في ضوء الصورة الشعرية المهيمنة في الجزء الختامي من هذه القصيدة وخصوصاً في
سياق معنى "تصاغ" (أي تشكّل، وكذلك صياغة الجواهر تحديداً). ومحصلة ذلك،
من المنظور الشعري، موازنة (تناظر وظيفي) بين النبوة والشعر (نبوة بني هاشم وشعر
أبي تمام).

إن التأثير المتراكم لجزء المديح هذا هو الجمع بين العروبة والإسلام، حتى
يوصف الخلفاء العباسيون بأنهم حماة التقاليد الثقافية للعصر الجاهلي المغلفة بالحنين
والتي تخلّد ذكرها الصور الشعرية الغنائية في النسيب. ويصرح الشاعر، من خلال
المعاني الشعرية للمديح. بأن بني العباس هم الورثة الشرعيون للخلافة وإمامة أمة
الإسلام وهم المدافعون عنها والمُحيُّون إياها. وهكذا يجسد إدماج النسيب والمديح مفهوم
الشاعر لتطابق العروبة والإسلام، في حين أن الشعوبية^{٣٢} معبر عنها من خلال الربط بين
الأعاجم. الذين يصفهم الشاعر بأنهم "شياطين النفاق" بابك ومازيار والأفشين،^{٣٣}
وبين الزندقة والارتداد عن الدين.

P. 231

^{٣٢} انظر مقالتي "الشاعر العباسي يفسر التاريخ".^{٣٢} ١٢ وعن الشعوبية انظر جولدتسيهر، دراسات إسلامية ١:
١٦٣-١٣٧.

^{٣٣} لعله من الجدير بالملاحظة أن أبا تمام لا يحاول هنا. على النقيض من عاداته في مثل هذه الأحوال، أن يصنع
تورية أو جناساً يتعلق بهذه الأسماء. والذي قد يؤدي إلى "تعريبها"، وإنما يبدو أن مقصده هو أن يحتفظ بها
غريبة على المستويين الدلالي والصرفي على السواء.

قصيدة إحراق الأفسنين

١. الْحَقُّ أَبْلَجُ وَالسُّيُوفُ عَوَارِ
٢. مَلِكُ غَدَا جَارَ الْخِلَافَةِ مِنْكُمْ
٣. يَا رَبِّ فِتْنَةُ أُمَّةٍ قَدْ بَزَّهَا
٤. جَالَتْ بِخَيْذَرٍ جَوْلَةَ الْمِقْدَارِ
٥. كَمْ نِعْمَةٍ لِلَّهِ كَانَتْ عِنْدَهُ
٦. كُسِيتِ سَبَائِبَ لَوْمِهِ فَتَضَاءَلَتْ
٧. مَوْتُورَةٌ طَلَبَ الْإِلَهَ بِثَارِهَا
٨. صَادَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِزَبْرَجِ
٩. مَكْرًا بَنَى رُكْنَيْهِ إِلَّا أَنَّهُ
١٠. حَتَّى إِذَا مَا اللَّهُ شَقَّ ضَمِيرَهُ
١١. وَنَحَا لِهَذَا الدِّينِ شَفَرَتَهُ انْتَنَى
١٢. هَذَا النَّبِيُّ وَكَانَ صَفْوَةً رَبِّهِ
١٣. قَدْ خَصَّ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ عَصَابَةً
١٤. وَاخْتَارَ مِنْ سَعْدٍ لَعِينِ بَنِي أَبِي
١٥. حَتَّى اسْتِضَاءَ بِشُعْلَةِ السُّورِ الَّتِي
١٦. وَالْهَاشِمِيُّونَ اسْتَقْلَتْ عَيْرُهُمْ
١٧. فَشَفَاهُمْ الْمُخْتَارُ مِنْهُ وَلَمْ يَكُنْ
١٨. حَتَّى إِذَا انْكَشَفَتْ سَرَائِرُهُ اغْتَدَوْا
١٩. مَا كَانَ لَوْ لَا فُحْشُ غَدْرَةِ خَيْذَرِ
٢٠. مَا زَالَ سِرُّ الْكُفْرِ بَيْنَ ضُلُوعِهِ
٢١. نَارًا يُسَاوِرُ جِسْمَهُ مِنْ حَرِّهَا
٢٢. طَارَتْ لَهَا شُعْلٌ يُهْدَمُ لَفْحُهَا
- فَحَذَارِ مِنْ أَسَدِ الْعَرِينِ حَذَارِ
- وَاللَّهُ قَدْ أَوْصَى بِحِفْظِ الْجَارِ
- جَبَّارُهَا فِي طَاعَةِ الْجَبَّارِ
- فَأَحْلَلَهُ الطُّغْيَانَ دَارَ بَوَارِ
- فَكَأَنَّهُمَا فِي غُرْبَةٍ وَإِسَارِ
- كَتَضَاؤُلِ الْحَسَنَاءِ فِي الْأَطْمَارِ
- وَكَفَى بِرَبِّ الثَّارِ مُدْرِكُ ثَارِ
- فِي طَيْهِ حُمَةِ الشُّجَاعِ الضَّارِ
- وَطَدَّ الْأَسَاسَ عَلَى شَفِيرِ هَارِ
- عَنْ مُسْتَكِنِ الْكُفْرِ وَالْإِصْرَارِ
- وَالْحَقُّ مِنْهُ قَانِي الْأَظْفَارِ
- مِنْ بَيْنِ بَادٍ فِي الْأَنَامِ وَقَارِ
- وَهُمْ أَشَدُّ أَذَى مِنَ الْكُفَّارِ
- سَرَحَ لَوْحِي اللَّهِ غَيْرَ خِيَارِ
- رَفَعَتْ لَهُ سَجْفًا عَنِ الْأَسْرَارِ
- مِنْ كَرَبَلَاءَ بِأَثْقَلِ الْأَوْتَارِ
- فِي دِينِهِ الْمُخْتَارُ بِالْمُخْتَارِ
- مِنْهُ بَرَاءُ السَّمْعِ وَالْأَبْصَارِ
- لِيَكُونَ فِي الْإِسْلَامِ عَامُ فِجَارِ
- حَتَّى إِصْطَلَى سِرُّ الزِّنَادِ الْوَارِ
- لَهَبٌ كَمَا عَصَفَتْ شِقُّ إِزَارِ
- أَرْكَائِهِ هَدْمًا بَغِيرِ غُبَارِ

٢٣. مَشْبُوبَةٌ رُفِعَتْ لِأَعْظَمِ مُشْرِكٍ
 ٢٤. صَلَّى لَهَا حَيًّا وَكَانَ وَقُودُهَا
 ٢٥. فَصَّلَنَ مِنْهُ كُلَّ مَجْمَعٍ مَفْصِلٍ
 ٢٦. وَكَذَلِكَ أَهْلُ النَّارِ فِي الدُّنْيَا هُمْ
 ٢٧. يَا مَشْهَدًا صَدَرَتْ بِفَرَحَتِهِ إِلَى
 ٢٨. رَمَقُوا أَعَالِي جِذْعِهِ فَكَأَنَّمَا
 ٢٩. وَاسْتَنْشَأُوا مِنْهُ قُتَارًا نَشْرُهُ
 ٣٠. وَتَحَدَّثُوا عَنْ هُلْكِهِ كَحَدِيثٍ مَنْ
 ٣١. وَتَبَاشَرُوا كَتَبَاشُرِ الْحَرَمَيْنِ فِي
 ٣٢. كَانَتْ شِمَاتُهُ شَامِتٍ عَارًا فَقَدْ
 ٣٣. قَدْ كَانَ بَوَاهُ الْخَلِيفَةُ جَانِبًا
 ٣٤. فَسَقَاهُ مَاءَ الْخَفَضِ غَيْرَ مُصَرَّدٍ
 ٣٥. وَرَأَى بِهِ مَا لَمْ يَكُنْ يَوْمًا رَأَى
 ٣٦. فَإِذَا ابْنُ كَافِرَةٍ يُسِرُّ بِكُفْرِهِ
 ٣٧. وَإِذَا تَذَكَّرَهُ بِكَاهُ كَمَا بِكِي
 ٣٨. دَلَّتْ زَخَارِفُهُ الْخَلِيفَةَ أَنَّهُ
 ٣٩. يَا قَابِضًا يَدَ آلِ كَاوُسَ عَادِلًا
 ٤٠. الْحِجْقُ جَبِينًا دَامِيًا رَمَلْتَهُ
 ٤١. وَاعْلَمْ بِأَنَّكَ إِنَّمَا تُلْقِيهِمْ
 ٤٢. لَوْ لَمْ يَكِدِ لِلْسَامِرِيِّ قَبِيلُهُ
 ٤٣. وَتَمُودُ لَوْ لَمْ يُدْهِنُوا فِي رَبِّهِمْ
 ٤٤. وَلَقَدْ شَفَى الْأَحْشَاءَ مِنْ بُرَحَائِهَا
 ٤٥. ثَانِيهِ فِي كِبِدِ السَّمَاءِ وَلَمْ يَكُنْ

مَا كَانَ يَرْفَعُ ضَوْءَهَا لِلْسَامِرِيِّ
 مَيْتًا وَيَدْخُلُهَا مَعَ الْفُجَّارِ
 وَفَعَلَنَ فَاقِرَّةً بِكُلِّ فَقَارٍ
 يَوْمَ الْقِيَامَةِ جُلُّ أَهْلِ النَّارِ
 أَمْصَارِهَا الْقُصُوى بَنُو الْأَمْصَارِ
 وَجَدُوا الْهَلَالَ عَشِيَّةَ الْإِفْطَارِ
 مِنْ عَنَبٍ زَفِيرٍ وَمِسْكٍ دَارِي
 بِالْبَدْوِ عَنْ مُتَتَابِعِ الْأَمْطَارِ
 قُحْمِ السِّنِينَ بِأَرْخَصِ الْأَسْعَارِ
 صَارَتْ بِهِ تَنْضُو ثِيَابِ الْعَارِ
 مِنْ قَلْبِهِ حَرَمًا عَلَى الْأَقْدَارِ
 وَأَنَامَهُ فِي الْأَمْنِ غَيْرَ غِرَارِ
 عَمَرُو بَنُ شَاسٍ قَبْلَهُ بِعِرَارِ
 وَجَدًا كَوَجْدِ فَرَزْنَقٍ بَنَوَارِ
 كَعَبُ زَمَانٍ رَثَى أَبَا الْمَغْوَارِ
 مَا كُلُّ عَوْدٍ نَاضِرٍ بِنُضَارِ
 أَتْبَعَ يَمِينًا مِنْهُمْ بَيْسَارِ
 بِقَفَا وَصَدْرًا خَائِنًا بِصِدَارِ
 فِي بَعْضِ مَا حَفَرُوا مِنَ الْآبَارِ
 مَا خَارَ عَجْلُهُمْ بِغَيْرِ خُورِ
 لَمْ تَدَمْ نَاقَتُهُ بِسَيْفِ قُدَارِ
 أَنْ صَارَ بِابِكَ جَارَ مَا زِيَارِ
 لِإِثْنَيْنِ ثَانٍ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ

٤٦. وَكَأَنَّهُمَا انْتَبَذَا لِكَيْمَا يَطْوِيَا
 ٤٧. سُودُ الثِّيَابِ كَأَنَّمَا نَسَجَتْ لَهُمُ
 ٤٨. بَكَرُوا وَأَسْرُوا فِي مُتُونِ ضَوَامِرِ
 ٤٩. لَا يَبْرَحُونَ وَمَنْ رَأَاهُمْ خَالَهْمُ
 ٥٠. كَادُوا النُّبُوَّةَ وَالْهُدَى فَتَقَطَّعَتْ
 ٥١. جَهْلُوا فَلَمْ يَسْتَكْثِرُوا مِنْ طَاعَةِ
 ٥٢. فَاشْدُدْ بِهَارُونَ الْخَلَافَةَ إِنَّهُ
 ٥٣. بَقِيَ بَنِي الْعَبَّاسِ وَالْقَمَرِ الَّذِي
 ٥٤. كَرُمَ الْعُمُومَةُ وَالْخُؤُولَةُ مَجَّهُ
 ٥٥. هُوَ نَوْءُ يُمْنٍ فِيهِمْ وَسَعَادَةٌ
 ٥٦. فَاقْمَعَ شَيَاطِينَ النِّفَاقِ بِمُهْتَدٍ
 ٥٧. لِيَسِيرَ فِي الْآفَاقِ سِيرَةَ رَافَةٍ
 ٥٨. فَالْصِّينُ مَنْظُومٌ بِأَنْسَدْلُسٍ إِلَى
 ٥٩. وَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ ذَلِكَ مِعْصَمُ
 ٦٠. فَالْأَرْضُ دَارٌ أَقْفَرَتْ مَا لَمْ يَكُنْ
 ٦١. سُورُ الْقُرْآنِ الْغُرُفِيكُمْ أَنْزَلَتْ

عَنْ نَاطِسٍ خَبَرًا مِنَ الْأَخْبَارِ
 أَيْدِي السُّمُومِ مَدَارِعًا مِنْ قَارِ
 قِيدَتْ لَهُمْ مِنْ مَرْبِطِ النَّجَارِ
 أَبْدَأَ عَلَى سَفَرٍ مِنَ الْأَسْفَارِ
 أَعْنَاقُهُمْ فِي ذَلِكَ الْمِضْمَارِ
 مَعْرُوفَةٌ بِعِمَارَةِ الْأَعْمَارِ
 سَكَنُ لَوْحَشَتِهَا وَدَارُ قَرَارِ
 حَفَّتْهُ أَنْجُمُ يَعْزُبُ وَنِزَارِ
 سَلَفًا قُرَيْشٍ فِيهِ وَالْأَنْصَارِ
 وَسِرَاجُ لَيْلٍ فِيهِمْ وَنَهَارِ
 تَرْضَى الْبَرِّيَّةُ هَدْيَهُ وَالْبَارِي
 وَيَسُوسُهَا بِسَكِينَةٍ وَوَقَارِ
 حَيْطَانِ رُومِيَّةٍ فَمُلْكُ دِمَارِ
 مَا كُنْتَ تَتْرُكُهُ بَغِيرِ سِوَارِ
 مِنْ هَاشِمٍ رَبُّ لَيْلِكَ الدَّارِ
 وَلَكُمْ تُصَاغُ مُحَاسِنُ الْأَشْعَارِ

خاتمة الجزء الثاني

P. 232

تكشف إعادة النظر إلى القصائد الخمس التي حللناها في الفصول السابقة عن حرية أبي تمام المتنامية في التعامل مع الصور الشعرية التقليدية والمكونات البنيوية للقصيدة الكلاسيكية كما تكشف عن قدرته المتنامية على إدماج الماضي الأدبي والحاضر السياسي في بيان أدبي جديد ومتماusk. وقد حاولت أن أوضح في هذه التحليلات أن أبا تمام لم يكن بقادر على ذلك من خلال التمسك بالبنية السطحية التقليدية للقصيدة الكلاسيكية بتقسيماتها المعهودة والمعاني الشعرية التي ترد في كل قسم، بل إنه صاغ قصائده بدلاً من هذا على أساس البنية الطقوسية العميقة—النموذج الأصلي للتضحية كما عُرف في الشرق الأدنى القديم—والذي لا تعكس بنية القصيدة التقليدية إلا مظهراً واحداً له. وهكذا فإن كثيراً مما دعونه "التوسيعات المجازية" [أو "الامتدادات الاستعارية"] التي أبدعها أبو تمام في أثناء استيعابه المعاني الشعرية العربية التقليدية هي في النهاية إعادة تأسيس لهذه المعاني في أصولها الشرقية القديمة.

في القصيدة رقم ١٣٣ في مدح المأمون والتي مطلعها:

دَمْنُ أَلَمٍ بِهَا فَقَالَ سَلَامٌ كَمْ حَلَّ عُقْدَةَ صَبْرِهِ الْإِلَامُ؟

لا يزال أبو تمام ملتزماً التزاماً ظاهرياً بالبنية الثلاثية الكلاسيكية للقصيدة: النسب-الرحيل-المدح من حيث الشكل والصورة الشعرية، على الرغم من أنه يُحمَلُها بمفاهيم وأحداث جديدة. فالرموز الغنائية البدوية التي يستوعبها النسب الجاهلي مستخدمة فيها للتعبير عن مفاهيم مجردة—نسبية الوعي بالزمان والمكان والعاطفة؛ الواقع في مقابل الخيال. أما المعاني الشعرية للرحيل فمستخدمة لوصف مسيرة جيوش الخليفة إلى الأناضول. كما أن الصور والنعوت الشعرية المعهودة في المدح الجاهلي مصبوغة بصبغة إسلامية؛ فالممدوح هو خليفة الله، والقدر الجاهلي الذي لا يرحم (خبط العشواء) مُستبدل به غائية إسلامية مقدرة سلفاً ومقضي بها.

اتبع أبو تمام هذه الطريقة الفنية نفسها بصورة أكثر كثافة في القصيدة رقم ٦٨ في مدح أبي سعيد الثغري، والتي مطلعها:

لَا أَنْتَ أَنْتَ وَلَا السِّدْيَارُ بِيَارُ خَفَّ الْهَوَى وَتَوَلَّتِ الْأُوطَارُ

فَمَرَّةً أُخْرَى يَرِدُ النَّسِيبُ بِمَعَانِيهِ التَّقْلِيدِيَّةِ الْمَعْرُوفَةِ وَقَدْ اسْتَعْدَمَهَا أَبُو تَمَامٍ لِيَعْبُرَ عَنْ مَفَاهِيمٍ مَجْرَدَةٍ مِنْ قَبِيلِ تَبَادُلِيَّةِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الزَّمَنِ وَالْأَسْمِ وَالْهَوِيَّةِ. وَخِلَالِ الْقَصِيدَةِ نَجِدُ الْجِنَاسَ الْاِشْتِقَاقِيَّ مُسْتَعْدَمًا لِإِدْمَاجِ أَسْمَاءِ الْأَعْلَامِ فِي سِيَاقٍ دَلَالِيٍّ أَوْسَعٍ، حَتَّى يَسْتَوْعِبَ الْمَزِيدَ مِنَ الْإِشَارَاتِ التَّارِيخِيَّةِ وَأَسْمَاءِ الْأَمَاكِنِ وَالْأَحْدَاثِ السِّيَاسِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ فِي التَّقْلِيدِ الْأَدَبِيِّ. بِالإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ، فِي هَذِهِ الْقَصِيدَةِ مَزِيدٌ مِنَ الْحَرِيَّةِ فِي نَقْلِ عُنَاوَانٍ مِنَ النَّسِيبِ وَالرَّحِيلِ وَالْهَجَاءِ إِلَى جُزْءِ الْمَدِيحِ التَّقْلِيدِيِّ، وَهَذِهِ ظَاهِرَةٌ تَعَكُّسُ فَهْمًا مَتَنَامِيًّا عِنْدَ الشَّاعِرِ لِلْعِلَاقَاتِ الْمَجَازِيَّةِ الْكَامِنَةِ بَيْنَ أَجْزَاءِ الْقَصِيدَةِ أَوْ أَنْوَاعِهَا الشَّعْرِيَّةِ. وَفِي حِينٍ أَنَّ الْقَصِيدَةَ تَصْبِحُ تَارِيخِيَّةً أَكْثَرُ، فَإِنَّ الْحَدَثَ التَّارِيخِيَّ يَصْبِحُ أَقْلُ تَارِيخِيَّةً؛ فَهُوَ يَكْتَسِبُ قِيَمَةً أَكْبَرَ بِمَا هُوَ اسْتِعَارَةٌ أَوْ كُنَايَةٌ، بِحَيْثُ تَأْخُذُ الْحَمْلَةُ الْعَسْكَرِيَّةُ أَهْمِيَّةً كَبْرَى بِوَصْفِهَا تَصْوِيرًا لِنُضَالٍ أَعْظَمَ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْكَفْرِ أَكْثَرُ مِنْهَا حَادِثَةٌ تَارِيخِيَّةٌ مُفْرَدَةٌ. أَمَّا الْقَصِيدَةُ رَقْمَ ١٣٠ فِي مَدْحِ الْمُعْتَصِمِ بِمُنَاسَبَةِ أَسْرِ بَابِكِ الْخُرْمِيِّ، وَالتِّي مُطْلَعُهَا:

P. 233

آلَتُ أُمُورِ الشَّرِكِ شَرٌّ مَالٍ وَأَقْرَبُ بَعْدَ تَخْمُطٍ وَصِيَالٍ

فَتَعْدُ عَلَامَةً فَارِقَةً فِي تَطَوُّرِ أُسْلُوبِ أَبِي تَمَامٍ، فَهُوَ يَتَجَاوَزُ مَجْرَدَ صَبْغِ أَجْزَاءِ الْقَصِيدَةِ التَّقْلِيدِيَّةِ بِمَعَانِيٍّ جَدِيدَةٍ—إِضْفَاءُ الطَّابِعِ التَّجْرِيدِيِّ عَلَى النَّسِيبِ وَإِضْفَاءُ الطَّابِعِ الْإِسْلَامِيِّ عَلَى الْمَدِيحِ—إِلَى الْاِسْتِبْدَالِ الْمَجَازِيِّ وَالنَّقْلِ الْبَنِيَوِيِّ لِأَجْزَاءِ الْقَصِيدَةِ مِنْ أَمَاكِنِهَا إِلَى غَيْرِهَا، عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، النَّسِيبُ الَّذِي يَرِدُ فِي مُنْتَصَفِ الْقَصِيدَةِ وَيُصِفُ تَدْمِيرَ مَدِينَةِ بَابِكِ الْبَدْءِ يُسْتَخْدَمُ عُنَاوَانٌ مِنَ الصُّورَةِ الشَّعْرِيَّةِ وَالْمَعْجَمِ الشَّعْرِيِّ لِلْأَطْلَالِ كَمَا تَرَدَّدُ فِي النَّسِيبِ الْكَلَّاسِيكِيِّ. لَمْ تَعْدُ إِذَنْ بَنِيَّةُ الْقَصِيدَةِ، وَقَدْ بَدَتْ مُفَكَّكَةً لِلْوَهْلَةِ الْأُولَى، خَاضِعَةً لِلشَّكْلِ الْكَلَّاسِيكِيِّ لِلْقَصِيدَةِ بَلْ لِلنَّظَامِ التَّارِيخِيِّ وَالْكُونِيِّ (بِمَعْنَى الْأَسْطُورِيِّ) لِلْأَحْدَاثِ التَّارِيخِيَّةِ الَّتِي هِيَ مَوْضِعُ الْقَصِيدَةِ.

في القصيدة رقم ٣، التي يمدح فيها المعتصم بمناسبة فتح مدينة عمورية والتي مطلعها:

السَّيْفُ أَصْدَقُ أَنْبَاءٍ مِنَ الْكُتُبِ فِي حَدِّهِ الْحَدُّ بَيْنَ الْجِدِّ وَاللَّعِبِ
يَتَجَلَّى أَبُو تَمَامٍ فِي أَوْجِ قَدْرَتِهِ عَلَى اسْتِخْدَامِ أُسَالِيْبِهِ الْفَنِيَّةِ الْخَلَّاقَةِ. فَهُوَ بَدَلًا مِنْ أَنْ
يَعْتَمِدَ عَلَى الْبَنِيَّةِ التَّقْلِيدِيَّةِ لِلْقَصِيدَةِ أَوْ عَلَى سَرْدِيَّةِ الْحَدَثِ التَّارِيخِيِّ لِيُثَبِّتَ شَكْلَ
الْقَصِيدَةِ، يَصُوغُ بَنِيَّةً أَدَبِيَّةً فَرِيدَةً قَائِمَةً عَلَى مَبْدَأَيْنِ شِعْرِيَّيْنِ: (١) الاستعارة، أي
تأويل الحدث السياسي الجاري من خلال المفهوم الجاهلي للثأر؛ وهذا بالتالي يقرّر
التيّمات الرئيسة للصورة الشعرية في القصائد—تشخيص المدينة المفتوحة في صورة امرأة
والجيوش الغازية في صورة مغتصبها. وهذه الاستعارة تصبح حينئذٍ الأساس للمبدأ
الثاني (٢) الطباق، أي التنامي الجدلي للصور المشتقة من معاني المديح البطولية
الذكورية ومعاني النسب الغنائية الأنثوية. وضمن هذا الإطار الجدلي توجد سلسلة من
الثنائيات: السلبية (المنجمون وكتبهم) في مقابل الإيجابية (الخليفة وسيفه)؛ النور في
مقابل الظلام؛ النقاء في مقابل الدنس؛ المعتصم في مقابل توفلس؛ وأخيراً الإسلام في
مقابل الكفر (المسيحية). أما الغزو العسكري فهو مُدْرَكٌ بوصفه إعادة تمثيل لنموذج
التضحية في طقس الأخذ بالثأر، من حيث يؤثر قتل المسلمين واغتصابهم للروم في إحياء
أمة الإسلام وإماتة أهل الكفر.

في القصيدة الأخيرة التي ناقشناها في هذا الجزء، رقم ٧٢ في مدح المعتصم
بمناسبة إحراق جثمان الأفشين، والتي مطلعها:

الْحَقُّ أَبْلَجُ وَالسُّيُوفُ عَوَارِ فَحَذَارٍ مِنْ أَسَدِ الْعَرِينِ حَذَارِ
يَسْتَجْمَعُ الشَّاعِرُ كُلَّ حِيلِهِ لِتَبْرِيرِ حُكْمِ الْمُعْتَصِمِ عَلَى قَائِدِهِ الشَّهِيرِ الْأَفْشِينِ بِالشَّنَقِ
وَإِحْرَاقِ جُثْمَانِهِ. وَلَا تَتَوَقَّفُ هَذِهِ الْقَصِيدَةُ عِنْدَ حَدِّ الْإِحَاطَةِ بِأُفُقٍ مِنَ الْمَوَادِّ التَّارِيخِيَّةِ
وَالدِّينِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ أَوْسَعَ مِمَّا فِي أَيِّ مِنَ الْقَصَائِدِ الْمَحَلَّةِ هُنَا فَحَسَبَ، بَلْ إِنَّهَا تَكْشِفُ
كَذَلِكَ عَنْ اسْتِقْلَالِيَّةٍ وَاضِحَةٍ عَنْ مَتَطَلِبَاتِ الْبَنِيَّةِ الظَّاهِرِيَّةِ لِلشَّكْلِ الْكَلَّاسِيكِيِّ لِلْقَصِيدَةِ.
فَالشَّاعِرُ يَعْتَمِدُ فِيهَا عَلَى وَعْيِهِ الشَّعْرِيِّ الْعَالِيِّ بِالْبَنِيَّةِ الْعَمِيقَةِ—النَّمُوذَجِ الشَّعَائِرِيِّ

للتضحية (كبش الفداء) — وهو ما يحدّد شكل القصيدة ويؤسّس القياس قاعدة للصورة الشعرية فيها. فهذه القصيدة تفوق غيرها من حيث امتدادها بالاستعارة من مجال الشعر إلى ميدان الفقه، وهكذا فإن القصيدة، وكذلك تبرير الشاعر حكم الخليفة بإعدام الأفشين، يتكئان على مبدأ القياس، أي استخدام الأمثلة القياسية عن الثقة-الخيانة-كشف الخيانة من التاريخ الإسلامي المبكر. وبعد هذه المحاكمة من خلال القياس يكون الشاعر من النار الصورة المركزية للقصيدة. ويكشف هذا العنصر، أي النار، غدر الأفشين كما يثبت عدالة حكم الخليفة. وهكذا يجمع الشاعر ماضي الأفشين وهو مجوسي يعبد النار، وإحراق جثمانه الراهن، ومستقبله في الجحيم في لحظة زمنية وحيدة ذات مغزى. وللنار وظيفة أخرى بوصفها أمثلة: فإن حكم الخليفة على الأفشين بالإحراق في نار دنيوية ينبئ بحكم الله على الأفشين بإدخاله النار الأبدية. وحول هذا التناول المبدع لصورة النار تدور بقية القصيدة. ويتمازج العنصران القضائي والأدبي من خلال استدعاء الشاعر أمثلة من القرآن (الغار، ناقة صالح)، ومن التاريخ الإسلامي المبكر، والتاريخ المعاصر للشاعر (بابك ومازيار) لكي يدعم تبريره حكم الخليفة على الأفشين، في الوقت الذي يعتمد فيه على إشارات إلى العواطف الغنائية للماضي الشعري كي يصف إنعام الخليفة على قائده الغادر ثم يأسه منه. وبعد إعدام أعداء الدولة العباسية الثلاثة الرئيسيين، بابك ومازيار وناطس، في رحيل مجازي ممتطين مشانقهم، يختم الشاعر القصيدة بإدماج أخير بين الشعر والسياسة: حيث التطابق بين الدولة العباسية التي أنهكتها النزاعات الداخلية والخارجية والأطلال الدارسة في النسيب الكلاسيكي. وهكذا فإن صورة المحبوبة في النسيب وصورة الممدوح في المديح تجتمعان معاً لوصف ولي العهد ومحبي الأمة، ووارث الذخيرة الشعرية العربية والتراث الإسلامي القرآني. إن أبا تمام، في هذه القصيدة، لا ينجز فحسب إحياء الأطلال الدارسة، بل يحيي كذلك التقليد الشعري العربي برُمته. فقد أدْمَجَ الأحداث المعاصرة في ذلك التقليد لتكوين رؤية عربية-إسلامية موحدة للمستقبل وللماضي على حدٍّ سواء.

P. 235

من الواضح من هذه القصائد الخمس أن التقليد الشعري — شكل القصيدة الكلاسيكي وعمود الشعر — عند أبي تمام لم يكن مجرد معايير أو نماذج يجب اتباعها

أو محاكاتها، بل إنه يتكوّن من مواد شعرية هي راسخة في التراث ولكنها كذلك قابلة لإعادة الصياغة وإعادة التأويل من قبل الشاعر. والأدوات الرئيسة التي استخدمها أبو تمام لإنجاز إعادة الصياغة هذه كانت أولاً توسيع مفهوم أجزاء القصيدة الكلاسيكية ومعانيها الشعرية والحرية في نقلها من مواضعها داخل القصيدة وذلك من خلال الاستعارة والطباق. لقد كان أبو تمام قادراً، وهو يكشف بوعي متنامٍ عن البنية العميقة لطقس التضحية فيما وراء الشكل الكلاسيكي للقصيدة، على أن يتجاوز التجريد المحدود لأجزاء القصيدة ونقل بعض المعاني الشعرية المفردة في قصائده الأولى إلى إعادة صياغة شاملة لشكل القصيدة وإعادة تأسيس لمعانيها في أكثر قصائده نضجاً وأعلهاً صنعةً.

إن وعي أبي تمام بحيوية التقليد الشعري ومرونته هو الذي مكّنه—أولاً من خلال الفهم المنطقي والمجازي واللغوي للمعاني الشعرية التقليدية، وفيما بعد من خلال البنية الكلية للقصيدة—من الإحاطة بعناصر شعرية وأفكار جديدة، فانت النقد العرب في العصور الوسطى مثل الآمدي بمفهومهم السكوني والمحدود عن الشعر العربي. وهكذا لم يكن بوسعهم بالطبع أن يدركوا العامل المشترك وراء إنجاز أبي تمام الأدبي في كليته: بمعنى أنهم لم يدركوا أن العمليات الذهنية نفسها مثل الاستعارة والطباق، التي أنتجت التعبير الشعري المحدث لدى أبي تمام (ديوان شعره) هي كذلك وسائله في إدراك التقليد الأدبي العربي، ومن ثم فهي أسس اختياره وترتيبه لما أصبح أكثر اختيارات الشعر العربي شهرة وشيوعاً، ديوان الحماسة.

هكذا يتمثل إحياء أبي تمام للقصيدة العربية في الانفتاح عليها من اتجاهين: إلى الحاضر وإلى الماضي. ويظهر لنا أن سعي أبي تمام الحثيث للتعبير عن الأحداث المهمة المعاصرة للحقبة الاعتزالية واستيعابها في شعره هو الذي أدّى به إلى تبني البديع في تجربته الفنية—أي استيعاب مفاهيم مثل التأويل والقياس والاشتقاق والطباق في شعره—وهو نفسه ما أدّى به إلى الكشف عن البنية العميقة لطقس التضحية التي تولدت منها في الأصل القصيدة العربية الكلاسيكية كما فهمها النقاد العباسيون. وهذا، بالتالي، سمح بإعادة استيعاب التقليد العربي-الإسلامي في تقليد شرقي قديم، بحيث

.يمكن للمفهوم العباسي عن الخلافة والأمة، على سبيل المثال، من المنظور الشعري على الأقل، أن يتجاوز القياس على الشيخ والقبيلة في الجاهلية إلى القياس على مبادئ الملكية الكهنوتية في بلاد ما بين النهرين القديمة.

الجزء الثالث

أبو تمام والاختيارات الشعرية العربية

مقدمة

[وكان الفاضل [ت ٥٩٦ هـ] قد سَيَّرَ أبوه، وهو قاضي عسقلان إلى ابن الخلال ليتخرَّج عليه في فن الكتابة ويتدرَّب به. فلما وصل إليه. قال له:] "ما الذي أعددتَ لفن الكتابة من الآلات. فقال: ليس عندي شيء سوى أني أحفظ القرآن الكريم وكتاب الحماسة. فقال: في هذا بلاغ."^١

— القاضي الفاضل وهو شاب يسعى إلى التعلم في ديوان الإنشاء الفاطمي.

P. 239

أنجز أبو تمام في ديوان الحماسة درجةً من التأثير والشيوع لا يضاهاها أيُّ اختيارٍ آخر في الشعر العربي القديم. لقد كانت الحماسة الاختيارَ الشعريَّ الأولَ الذي يُبنى "على الأبواب"^٢، وقد سُمِّيَ المجموع باسم أول فصوله وأطولها، الحماسة، الذي يتكوَّن من ٢٦١ قطعة شعرية. ويتبع هذا الفصل عشرة فصول أخرى: المراثي (١٣٧ قطعة)؛ الأدب (٥٥ قطعة)؛ النسب (١٤١ قطعة)؛ الهجاء (٨٠ قطعة)؛ الأضياف (١١٠ قطعة)؛ المدح (٣٢ قطعة)؛ الصفات (٣ قطع)؛ السير النعاس (٩ قطع)؛ الملح (٣٥ قطعة)؛ مذمات النساء (١٩ قطعة). ويتكوَّن كل فصل من مختارات يتراوح طولها بين بيتين وثلاثة وأربعين بيتاً. أما الأغلبية البارزة فهي القطع من ثلاثة إلى خمسة أبيات.^٣

^١ ضياء الدين بن الأثير، كتاب الوشي المرقوم في حل المنظوم (القاهرة: مطبعة ثمرات الفنون، ١٢٩٨/١٨٨١)، ٩٠. وبقية النص تعضي على النحو التالي: ثم أمره بملازمته فلازمه وتدرَّب بين يديه، ثم أمره بعد ذلك أن يحلَّ شعر الحماسة، فَحَلَّهُ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ. ثم أَمَرَهُ بِهِ فَحَلَّهُ مَرَّةً ثَانِيَةً. "انظر ابن الأثير. الوشي المرقوم في حل المنظوم، تحقيق يحيى عبد العظيم (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة [سلسلة الذخائر (١٢١)، ٢٠٠٤]، ١٨١-الترجم).

^٢ هذه الأرقام مستخلصة من: المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط٢، في ٤ أقسام (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧-١٩٦٨). ويجمع التبريزي بين باب الأضياف وباب المدح في باب واحد، التبريزي، شرح ديوان الحماسة، ٢ مج (بولاق: د. ن.، ١٢٩٦/١٨٧٩). وتختلف هذه الإحصائيات إلى حد ما عما لدى كلاين-فرانك. فيلكس كلاين-فرانك، "حماسة أبي تمام، الجزء الثاني".

ومما يشير إلى أهمية الحماسة العدد الضخم من الشروح التي قامت عليها. يورد كلاين-فرانك أسماء ثلاثين شارحاً، من بينهم كثير من كبار رجال الأدب واللغة والنقد: الصولي [ت ٣٣٥ هـ]، الآمدي [ت ٣٧٠ هـ]، ابن جني (ت ٣٩٢ هـ)، المرزوقي (ت ٤٢١ هـ)، أبو العلاء المعري (ت ٤٤٩ هـ)، التبريزي (ت ٥٠٢ هـ)، البيهقي (ت ٥٤٤ هـ)، وابن الجوزي (ت ٦٥٤ هـ).^٣

على الرغم من الدراسات النقدية المتعددة المعاصرة حول الحماسة، إلا أن الباحثين لم ينجزوا بعد فهماً متماسكاً أو مقنعاً للبنية المبدعة لهذا الاختيار- وهي بنية أصبحت فيما بعد نموذجاً لاختيارات تالية- أو تفسيراً مقبولاً لشهرتها السائرة بوصفها تعبيراً عن التراث الأدبي العربي. ويرجع فشل الباحثين إلى سببين: (١) عدم الاهتمام بوضع الحماسة بشكل مناسب في سياقها الثقافي-التاريخي و (٢) عدم البحث فيما وراء الحماسة عن الحساسية الشعرية نفسها التي انبثق عنها ديوان أبي تمام أو إدراك هذه الحساسية. وسوف نركز الحديث حول الحماسة على هاتين المنطقتين.

Felix Klein-Franke, "The Ḥamāsa of Abū Tammām, Part II," *Journal of Arabic Literature* 3 (1972): 149.

وانظر بعض الملاحظات عن تقسيمات الأبواب وترجمة لباب مذمة النساء في جيرت جان فن خيلدر، "ضد النساء ومزج أخرى: الفصل الأخير من حماسة أبي تمام،"

Geert Jan van Gelder, "Against Women and other Pleasantries: The Last Chapter of Abū Tammām's Ḥamāsa," *Journal of Arabic Literature* 16 (1985): 61-72.

^٣ كلاين-فرانك، "الحماسة، الجزء الثاني،" ١٤٤-١٤٥.

الفصل العاشر

عملية الجمع والتدوين: الحديث النبوي والشعر

P. 241

لكي نفهم موقع ديوان الحماسة في الأدب العربي وندرك دلالة الجوانب الإبداعية في شكله، لا بُدُّ لنا ألا نقصر الحديث على الاختيارات الشعرية السابقة على اختيار أبي تمام فحسب، بل ينبغي أن نوسّعها إلى عملية أخرى للجمع والتوثيق، كتلك التي نجدّها في كتب الحديث النبوي في القرنين الثاني والثالث الهجريين.^١

لقد لاح في أفق الأدب والدين التهديد بانقطاع عن الماضي لا رجعة فيه، سواء أكان ذلك الماضي الحقبة الجاهلية البطولية المجسّدة في شعر البادية أو السنة النبوية التي اتخذت كلمات النبي وأفعاله نبراساً للمسلمين الورعين. وقد لخص صاحب فحول طبقات الشعراء محمد بن سلام الجمحي (١٥٠-٢٣٢هـ) مسألة حفظ الشعر على نحو موجز مفيد حينما قال:

فجاء الإسلام، فتشاغلت عنه [أي الشعر] العرب، وتشاغلوها بالجهاد وغزو فارس والروم، ولَهَتْ عن الشعر وروايته. فلما كَثُرَ الإسلام، وجاءت الفتوح، واطمأننت العربُ بالأمصار، راجعوا رواية الشعر، فلم يؤولوا إلى ديوانٍ مُدَوَّنٍ ولا كتابٍ مكتوب، وأَلْفَوْا ذلك وقد هَلَكَ مِنَ العرب مَنْ هَلَكَ بالموت والقتل، فحفظوا أقلَّ ذلك، وذهبَ عليهم منه كثير.^٢

وكما سعى لغويو البصرة والكوفة إلى تعديل المسار المنحرف للشعراء المحدثين، فإن المسلمين الورعين سعوا إلى حفظ سنة النبي تجاه ما كانوا يرونه بدعة ضالة. وقد اختلفت مشكلة جمع الحديث وتدوينه إلى حد ما عن جمع الشعر وتدوينه بما أن

^١ تناول العلاقة بين جمع الحديث وجمع الشعر كل من بلاشير (تاريخ الأدب العربي ١: ١٢٤-١٢٧)، وناصر الدين الأسد (مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية [القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢]، وزويتلر (التقليد الشفهي، ٢٠٣-٢٠٤). لكنني أعتقد أن تحليل الجانب الشكلي للحماسة في المناقشة الراهنة يضيف بعداً جديداً للموضوع.

^٢ الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ٢٢.

الأقوال المنسوبة إلى النبي قد ازدادت -ولم تنقص- مع مضي الزمن. ومهما يكن من أمر، فإن مشكلات التوثيق والتصحيح من خلال منهج الجرح والتعديل مثلاً، والاختيار والتنظيم كانت شائعة في مجالي جمع الحديث والشعر وتدوينهما على السواء. وسوف توضح لنا التطورات الموازية في طرق الجمع والتدوين لكل من الحديث والشعر دلالة الشكل الأدبي في كلا النمطين.

وحسب ما قاله أحمد شاکر وعبد السلام هارون في مقدمة نشرتهما للمفضليات، فإن رواة الشعر كانوا "قبلها يصنعون أشعار القبائل، يضمنون أشتات شعر المنتمين إلى قبيلة واحدة، ويجعلون كلاً منها كتاباً".^٢ وهناك قوائم مطوّلة لدواوين القبائل -يورد ابن النديم (ت ٩٩٥/٣٨٥) عناوين حوالي ٢٩ ديواناً في كتابه الفهرست كما يورد الآمدي (ت ٩٨١/٣٧١) ستين عنواناً في المؤلف والمختلف.^٣ وهناك ديوانان فقط من المجموعة الأخيرة منسريان إلى مَنْ قام بجمعهما؛ ومن المجموعة الأولى يحمل اسم أبي سعيد السكري (ت ٨٨٨/٢٧٥) ٢٥ عنواناً. أما الديوان القبلي الوحيد الذي وصل إلينا فهو جزء من ديوان الهذليين برواية السكري. وكما يتضح من الفحص الدقيق الذي قام به ناصر الدين الأسد لرواية السكري نفسها، فإن تأريخه وروايته لديوان الهذليين معقد وغامض.^٤ هكذا فإن المناقشة الراهنة بالضرورة ظنية، حيث تفترض أن دواوين القبائل المبكرة كانت، بشكل عام، مرتبة طبقاً للمبدأ نفسه -بمعنى ترتيبها- "على الرجال"^٥ أي أسماء الشعراء. يقوم ترتيب ديوان الهذليين إذن على أساس أسماء الشعراء وكمية الإنتاج الشعري ونوعيته وليس على أساس تاريخي. فنجد في بداية

^٢ الفضل الضبي، المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاکر وعبد السلام هارون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤ ط)

^٣ [١٩٤٢]، المقدمة، ٩. انظر كذلك الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، ٥٤٣-٥٥٠ وسزكين، الشعر، ٤٦-٤٧. [الطبعة العربية، ٨٣-١٠٦-الترجم].

^٤ الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، ٥٤٣-٥٤٧؛ سزكين، الشعر، ٣٨-٤٠. [الطبعة العربية، ٧٨-٩١-الترجم]. [انظر ابن النديم، الفهرست (تحقيق فليجل) ١٥٩-١٠١-الترجم].

^٥ الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، ٥٦١-٥٧٢؛ وانظر كذلك سزكين، الشعر، ٤٥-٤٦. [الطبعة العربية: ٢٥٥-الترجم].

الديوان رثاء الشاعر المخضرم أبي ذؤيب لأولاده (٦٣ بيتاً)، يتبعه ٣١ قطعة وقصيدة للشاعر نفسه. وبعض هذه عبارة عن قطع قصيرة، إلا أن معظمها قصائد يتراوح طولها بين ١٤ و ٣٨ بيتاً. أما الشاعر التالي في الديوان فهو ساعدة بن جؤية، وهو مخضرم كذلك، لكنه من جيل أقدم من جيل أبي ذؤيب بما أن أبا ذؤيب كان راويته.^٦ وثمة سبعة مختارات يتراوح طولها بين ٧ و ٦٢ بيتاً. أما الأغراض الشعرية فإنها تتداخل، بما فيها الرثاء والهجاء وكذا الفخر. أما الشعراء الباقون، المرتبون بشكل عام حسب كمية الشعر المنسوب إليهم، فهم مزيج من الجاهليين والمخضرمين. وبعض هؤلاء ممثلون بقطع قصيرة لا تزيد عن بضعة أبيات. وعلى الطرف النقيض من الصوت الشعري القوي والتمثيل الواسع لأبي ذؤيب نقف قبيل نهاية الديوان على قطعتين من بيتين لرجل مجهول من بني ظفر ولكليب الظفري شبه المعروف، وقطعة من ثلاثة أبيات للشاعر العجلان بن خليلد.^٧ وعلى الرغم من أن هذه القطع الأخيرة قد تكون، من حيث منطق ترتيب الديوان، خاتمة له فإن جامع ذلك الديوان، أي السكري، الذي يبدوه بأصوات شعرية رئيسة ومتميزة لأبي ذؤيب ولساعدة بن جؤية وينتهي بأصوات خافتة مغمورة خاملة الذكر من ماضي الهذليين المعتم، إلا أنه بدلاً من ذلك قد ختمه بقصيدتين قد نراهما مقابلاً شعرياً لرثاء أبي ذؤيب في بداية الديوان؛ حيث أورد افتخار جاري لبني هذيل، هو عمرو ذو الكلب، محتفياً بغزوته ضد بني فهم وبرثاء أخته جنوب له بعد أن قتله بنو فهم.^٨ ويبدو أن سبب وضع عمرو ذي الكلب وأخته جنوب في آخر الديوان أن علاقتهما ببني هذيل هي الجوار وليست صلة الدم.

بهذا النمط من ديوان القبيلة المرتب بشكل عام على الرجال ابتداءً بأكثر الشعراء أهمية وانتهاءً بأقلهم أهمية، يمكننا أن نقارن كتب الحديث المبكرة، التي كانت مرتبة أيضاً على الرجال. ومن أقدم الأعمال الباقية من هذا النمط مسند الطيالسي (ت

^٦ سزكين، الشعر، ٥٩. [الطبعة العربية، ١٢٣-المترجم].

^٧ ديوان الهذليين، القسم ٣، ١١١-١١٢.

^٨ السابق، ١١٣-١١٩ (٢٠ بيتاً) و ١٢٠-١٢٦ (٤٠ بيتاً) على التوالي.

(٨١٨/٢٠٣)؛ وأما أشهر عمل فهو مسند أحمد بن حنبل (ت ٢٤١/٨٥٥).^٩ وكما نتوقع، يبدأ أحمد بن حنبل مسنده بالصحابة الذين يعتبرون أكثر صدقاً وأكثر قرباً من النبي ومن ثم الأكثر مصداقية وهم الخلفاء الراشدين: أبو بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب.^{١٠} وحسب ما يدل اسم المسند فإن الذي يقرر قيمة الكلام المضمّن ووضعه هو سلسلة رواة الحديث، أي السند الذي ينال أهمية أكثر من المتن. وهذا يعني أن أي حديث إنما هو موجود في المسند على أساس مصداقية الرواة ومكانتهم بصرف النظر عن محتوى المتن. يصف جولدتسيهر المسألة كما يلي:

إن محتويات مادة الأحاديث غير مأخوذة في الحساب في تأسيس علم الحديث، بل إن النقطة الحاسمة كانت مجرد اسم الصحابي المذكور بوصفه مصدراً لمجموعة من الأحاديث. وتسمّى مجموعات الحديث هذه مسنداً لأن كل حديث يرد في سلسلة صحيحة يمكن تتبعه إلى الصحابي الذي يمكنه بالتالي الرجوع إلى النبي، فهو حديث مسند، أي صحيح.^{١١}

ولما كان الإسناد هو الذي يضمن صحة الحديث فإنه من المنطقي ترتيب الأحاديث طبقاً لهذا المبدأ. وهكذا فإن ابن حنبل، على سبيل المثال، وهو بادئ بالإسناد الذي يعود إلى أقدم صحابة النبي، أبي بكر، يبدأ مسنده بأكثر المصادر مصداقية لسنة النبي. إن الحجم الضخم لهذا المسند — من ٢٨٠٠٠ إلى ٢٩٠٠٠ حديثاً — والاتهامات الموجهة إليه بأن صاحبه أدخل فيه كثيراً من الأحاديث الغريبة أو المنحولة^{١٢} بشكل واضح لا تشهد إلا على التزام ابن حنبل الصارم بمبدئه المصرّح به في الاختيار والإثبات. وقد جعل ابن حنبل وحدّه دون بقية جامعي الحديث الإسناد معياره الوحيد غير معتمدٍ على رأيه

^٩ جيمس روبسن، "الحديث، الأساس الثاني للإسلام"،

James Robson, "Tradition, the Second Foundation of Islam," *Muslim World* 41 (1951): 30-31.

^{١٠} أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق أحمد محمد شاكر، في ١٥ مجلد (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٦-١٩٥٦)،

أبو بكر، ١: ١٥٣-١٨٨؛ عمر، ١: ١٨٩-٣٢٨؛ عثمان، ١: ٣٢٩، ١٦: ٢؛ علي، ٢: ١٧ وما بعدها.

^{١١} إجنس جولدتسيهر، دراسات إسلامية ٢: ٢١١.

^{١٢} على سبيل المثال، انظر روبسن، "الحديث"، ٣١.

الشخصي ولا على إجماع أهل السنة. ولم يعط معاصروه والأجيال التالية ذلك المعيار سوى تقدير زائف. وهكذا يعبر مسند ابن حنبل تعبيراً مخلصاً عن الإيمان المطلق لصاحبه الذي قيل إنه لم يتجرأ على أكل البطيخ لعدم وجود حديث يصف كيف كان النبي يأكله. وعلاوة على ذلك، يجب علينا أن نكون على وعي بأن المهم في جمع الأحاديث هو الانتقال من الحفظ الشفوي إلى الحفظ الكتابي. ومن المتوقع للأحاديث التي كانت تحفظ شفاهاً أن تُصنّف طبقاً للرجال الذين سُمِعَتْ منهم. ومن المحتمل أن ابن حنبل هو جامع الحديث الوحيد الذي لا تنطبق عليه ملاحظة سنوك هرخرنجه: منذ العصور الأولى لم يعتبر كل واحد من جامعي الحديث طريقة أكثر صدقاً من تلك التي اعتمدها هو نفسه؛ فدافع عن نقائنها مشيراً إلى أصلها الروحاني (الإسناد). ولكن في قرارة نفسه كان يرد قيمتها إلى محتواها وإلى نصها الأصلي (المتن). وكان ذلك هو الحال نفسه بالنسبة إلى الآخرين. ذلك أن الاعتماد على الشهود العيان في جمع الأحاديث أخفى في الواقع فرصة الاختيار الذي يتم عن طريق دراسة جوهر تلك الأحاديث. ولم ينظر إلى الوثائق الجديرة بالاهتمام سوى تلك التي تعتمد على الإسناد والتي تبرهن على مدى صدق المتن؛ ولم تكن ثمة ثقة سوى في تشكيل جزء من المدرسة نفسها التي تتفق في الرأي نفسه.^{١٣}

P. 245

إن ملاحظات هرخرنجه، مع ذلك، تنطبق على مسند الطيالسي الذي يشتمل على ٢٧٦٧ حديثاً فقط.^{١٤} أما أن الطيالسي فرض على مسنده عملية نقدية وانتقائية بدلاً من الإسناد الصرف وأن اختياره مبني على المتن ويعكس آراء أغلبية أهل السنة فأمر واضح من ملاحظة روبسن أن "معظم أحاديثه [مسند الطيالسي] مضمّنة في الكتب المتأخرة التي أصبحت معتمداً عليها معيارياً، مما يشير إلى أن معايير الجامع [الطيالسي] تلائم معايير الجامعين المتأخرين الذين رفضوا كثيراً من المادة الشائعة."^{١٥} وهكذا، بينما كان

^{١٣} سنوك هرخرنجه، "الشريعة الإسلامية."

Snouck Hurgronje, "Le Droit Musulman," trans. van Gennep, in *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), 223.

^{١٤} روبسن، "الحديث"، ٣٠.

^{١٥} السابق، ٣٠-٣١.

الترتيب على الرجال في مسند ابن حنبل يعبر عن مبدأ الاختيار، أي الإسناد، تعبيراً مخلصاً ففي مسند الطيالسي انفصام بين الأمرين: فالأحاديث مرتبة حسب الإسناد، وأما الاختيار الحقيقي للأحاديث فهو على أساس المتن. ومرة أخرى، فإن تعديل وضع الأحاديث من حيث الاختيار والترتيب، في مجموعة الأحاديث الشائعة طبقاً للمتن لم يكن من الممكن إلا بعد حفظ الأحاديث في شكل كتابي. وكما سنرى لاحقاً، فإن الشكل المناسب للأحاديث المجموعة على أساس المتن، أي موضوع النص، هو ما يسمّى بالمصنّف، أي الترتيب حسب الموضوع، أو، بعبارة أخرى، على الأبواب.

من الأعمال السابقة على ديوان الحماسة اختياراً العالمين اللغويين المفضل الضبي (ت ١٦٤/٧٨٠-٧٨١) والأصمعي (ت ٢١٣/٨٢٨)^{١٦} وهما جد مناسبين للمناقشة الراهنة. ومن الممكن أن نقارن بين المفضليات^{١٧} والأصمعيات^{١٨} من جهة وبين مسند الطيالسي من جهة أخرى مقارنة مفيدة: فثمة عاملان يقرران تضمين مادة ما سواء أكانت قصيدة أو حديثاً نبوياً في هذه المختارات وهما: أولاً، اختيار الجامع المؤلف، الذي اختار من مادة ضخمة متاحة ما يرى أنه أكثر تمثيلاً لسنة النبي أو توثيقاً لشعر القدماء. وثانياً، صحة الحديث ودقته أو صحة النص الشعري ودقته اللتين يضمنهما في حالة كتب الحديث السند حيث يشكل الجامع نفسه الحلقة الأخيرة في سلسلة رواة الحديث، وتضمنهما في حالة الاختيار الشعري سمعة عالم اللغة أو جامع الشعر الذي يكون أيضاً آخر حلقة في سلسلة رواة القصيدة. وفي كلتا الحالتين، الحديث والشعر، فإن ما نحن بصددده هو انتهاء تقليد شفوي عضوي لا تاريخي ودائم التغير كي يحل محله (من حيث النظرية على الأقل) نظام النصوص المحفوظة كتابةً و"الدقيقة

P. 246

^{١٦} لقد قصرت النقاش على نوع المختارات الأكثر صلة بالموضوع. ولمناقشات أوسع لمختارات الشعر انظر بلاشير (تاريخ ١: ١٣٩-١٥٦)؛ الأسد (مصادر الشعر الجاهلي، ٥٧٣-٥٩١) وسزكين (الشعر، ٤٦-٨٠). [الطبعة العربية، ١٠٦-١٤٧-المترجم].

^{١٧} المفضل الضبي، المفضليات.

^{١٨} أبو سعيد الأصمعي، الأصمعيات. تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، د. ت.).

تاريخياً،^{١٨} أي مدونة شعرية كتابية. وفي كلتا الحالتين أيضاً، فإن المحدثين أو الرواة الثقات للتقليد الشفوي الذين أخذوا على عاتقهم مسؤولية الحفاظ على العملية المستمرة من التعديل والإحياء وُصِفُوا بأنهم غير صالحين أو أميين على القيام بمهمتهم (أي اتهموا بأنهم منتحلون وواضعون للشعر، وغير ذلك) حتى حلَّ محلَّهم لغويون كانت مهمتهم تحديد شكل النص أو مجموعة من النصوص في نقطة معينة من التاريخ. ومعنى ذلك بالنسبة إلى الحديث هو محاولة استعادة كلمات النبي محمد بأعيانها؛ أما بالنسبة إلى الشعر فالهدف هو إثبات النصوص “الصحيحة” للقائد في الجاهلية وصدر الإسلام.

وكما أن الثقة في جامعي الحديث وسعة علمهم كانتا من شروط قبول كتبهم، كذلك فإن شهرة اللغويين في طلب العلم وأمانتهم في نقله كانتا من شروط قبول اختياراتهم. ففي تراجم الأدباء-بما فيهم المفضل والأصمعي- ما يشير إلى أهمية هذه المؤهلات الخلقية والعلمية.

كان المفضل الضبي من كبار علماء اللغة في الكوفة. ومما يدل على علمه الواسع بالشعر الجاهلي تلقيبه بلقب الراوية. بالإضافة إلى ذلك كان المفضل نحوياً معروفاً، عالماً بالأخبار والشعر والعربية. أخذ عنه أبو عبد الله بن الأعرابي وأبو زيد الأنصاري وخلف الأحمر وغيرهم وكان ثقةً ثبتاً. وقد ذاعت شهرته والثقة في روايته للشعر من خلال خبر يقارن بينه وبين منافسه حماد الراوية المتهم بانتحال الشعر انتحالاً لا يمكن تقصّيه.^{١٩} تكشف هذه الأخبار عن أن ما نحن بصدده هو الانتقال من مادة شعرية شفوية إلى مدونة شعرية كتابية. إن الفرق محسوم بين الراويتين الشهيرين: حماد، الذي يحافظ على تميز التقليد الشعري الشفوي الحي والمفضل الذي أصبحت أشعار القدماء لديه صنعة ثقافية، يجب أن يحافظ عليها دون أن تمس. يورد الأصفهاني خبراً على لسان حسين خادم الخليفة يقول فيه:

^{١٨} ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب؛ أو معجم الأدباء، انظر

Yāqūt ibn 'Abd Allāh al-Ḥamawī, *Irshād al-Arīb ilā Ma'rifat al-Adīb; or, Dictionary of Learned Men of Yāqūt*, ed. D. S. Margoliouth, E.J.W. Gibb Memorial Series 6, 7 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1907-1927), 7: 171-73.

إن المهدي قال للمفضل لما دعا به وحده: إني رأيت زهير بن أبي سلمى افتتح قصيدته بأن قال: دع ذا وعد القول في هرم. ولم يتقدم له قبل ذلك قول، فما الذي أمر نفسه بتركه؟ فقال له المفضل: ما سمعت يا أمير المؤمنين في هذا شيئاً إلا أنني توهمته كان يفكر في قول يقوله، أو يروي في أن يقول شعراً فعدل مدحه إلى مدح هرم وقال دع ذا. أو كان مفكراً في شيء من شأنه فتركه وقال دع ذا، أي دع ما أنت فيه من الفكر وعد القول في هرم، فأمسك عنه. ثم دعا بحماد فسأله عن مثل ما سأل عنه المفضل، فقال ليس هكذا قال زهير يا أمير المؤمنين، قال فكيف قال؟ فأنشده:

لِمَنِ الدِّيارُ بِقُنَّةِ الحَجَرِ أَقْوَيْنَ مُدَّ حِجَجٍ وَمُدَّ نَهْرٍ
قَفَرٍ بِمُنْدَفَعِ النَّحَائِثِ مِنْ ضَفْوَى أُولَاتِ الضَّالِّ والسُّدْرِ
دَعَا وَعَدَّ القَوْلَ فِي هَرَمٍ خَيْرِ الكُهُولِ وَسَيِّدِ الحَضَرِ

قال: فأتى المهدي ساعة، ثم أقبل على حماد فقال له: قد بلغ أمير المؤمنين عنك خبراً لا بد من استحلافك عليه، ثم استحلفه بأيمان البيعة وكل يمين محرجة ليصدقنه عن كل ما يسأله عنه، فحلف له بما توثق منه. قال له: اصدقني عن حال هذه الأبيات ومن أضافها إلى زهير، فأقر له حينئذ أنه قائلها، فأمر فيه وفي المفضل بما أمر به من شهرة أمرهما وكشفه.^{٢٠}

ويتضح من ختام الخبر السابق أن كفة اللغويين قد رجحت كفة رواة التقليد الشفوي: يا معشر من حضر من أهل العلم، إن أمير المؤمنين يعلمكم أنه قد وصل حماداً الشاعر بعشرين ألف درهم لجودة شعره، وأبطل روايته لزيادته في أشعار الناس ما ليس منها، ووصل المفضل بخمسين ألفاً لصدقه وصحة روايته، فمن أراد أن يسمع شعراً جيداً محدثاً فليسمع من حماد، ومن أراد رواية صحيحة فليأخذها عن المفضل.^{٢١}

كان لصحة الرواية والثقة في الراوي ثم في جامع الشعر أهمية حاسمة، بالإضافة إلى الدقة البالغة والمعرفة الأدبية الواسعة. ويفسر المفضل لنا سبب ذلك تفسيراً موجزاً وهو يعبر عن يأسه من الكشف عن منتحلات حماد الراوية قائلاً:

^{٢٠} الإصبيهاني، كتاب الأغاني ٢١٧٠-٢١٧١.

^{٢١} السابق.

“قد سُلِّطَ على الشعر من حماد الراوية ما أفسده فلا يصلح أبداً.”^{٢٢} فقل له: “وكيف ذلك. أخطىء في روايته أم يلحن؟” قال: “ليتة كان كذلك، فإن أهل العلم يردون من أخطأ إلى الصواب، لا ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره، ويحمل ذلك عنه في الآفاق، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد، وأين ذلك؟”^{٢٣}

ومثل المفضل في مدرسة الكوفة هناك الأصمعي في مدرسة البصرة وهو جامع لغوي آخر للاختيارات الشعرية وله منزلة علمية عالية؛ فقد حظي بين معاصريه بتفوق غير مسبوق في فقه اللغة.^{٢٤} ومن بين أعماله في هذا المجال وفي موضوعات شبيهة يورد صاحب الفهرست عدداً من المؤلفات مثل: كتاب الهمز، كتاب المقصور والمدود، كتاب الأثواب، كتاب الميسر والقдах، كتاب خلق الفرس، كتاب الإبل، كتاب الأضداد، كتاب القلب والإبدال.^{٢٥} كذلك فإن اسم الأصمعي بارز بين محققي دواوين الشعراء العرب القدماء في قائمة ابن النديم لدواوين الشعراء التي حققها السكري الذي كان تلميذاً للأصمعي.^{٢٦} ويلاحظ هافنر بحق عن الأصمعي أن “معظم دواوين الشعراء العرب التي حفظت تعود إليه.”^{٢٧}

^{٢٢} كتاب الأغاني ٥ : ١٧٢.

^{٢٣} هافنر، “الأصمعي”، دائرة المعارف الإسلامية، ط١.

A. Haffner, “Al-Aṣmaʿī,” *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed.

^{٢٤} ابن النديم، الفهرست.

Ibn al-Nadīm, Muhammed ibn Ishāq. *Al-Fihrist*. Ed. Gustav Fleugel. 2 vols. Leipzig: n. p., 1871-1872 (photo offset Beirut: n. p., 1966), 1:55.

[وهي الطبعة التي أعيد طبعها في القاهرة (٢٠٠٦) وأشرنا إليها في أعلاه. ومن الكتب التي يذكرها ابن النديم للأصمعي كذلك كتاب غريب الحديث (مائتي ورقة) وكتاب غريب الحديث والكلام الوحشي، مما قد يناسب السياق الراهن-المترجم].

^{٢٥} السابق ١ : ١٥٧-١٥٨.

^{٢٦} هافنر، “الأصمعي” ٤٩٠.

وتتأكد سمعة الأصمعي بالعلم والدقة والمثابرة من خلال ابن قتيبة الذي سجل لنا مثلاً عن أهمية اعتماد علماء اللغة على "أهل البادية" الذين حفظوا التقليد الشعري الشفوي:

وقرى يوماً على الأصمعي في شعر أبي ذؤيب:

بأسفل ذات الدَّيرِ أُفردَ جَحْشُهَا

فقال أعرابي حضر المجلس للقارىء: ضل ضلالك أيها القارىء! إنما هي ذات الدبر وهي ثنية عندنا، فأخذ الأصمعي بذلك فيما بعد.^{٢٧}

P. 249

وكما توضح الملاحظات والأخبار في المصادر العربية الكلاسيكية، فإن المعرفة الأدبية الواسعة والمثابرة والدقة والثقة في رواية الشعر القديم وفي جامعيه مسألة ذات أهمية جوهرية مثلها مثل الثقة في المحدثين وأصحاب كتب الحديث. وعلاوة على هذا، فإننا نتعامل في كلتا الحالتين مع أقول تقليد شفوي متواتر وطلوع مدونة أدبية كتابية (من حيث المبدأ على الأقل) ذات طبيعة ثابتة (في معظمها).

مما لا ريب فيه أن سمعة المفضل الضبي العلمية هي التي جعلت الخليفة المنصور يأمره أن يجمع اختياراً شعرياً ليعلم ابنه المهدي.^{٢٨} وبالمثل فإن سمعة الأصمعي هي التي أفضت بهارون الرشيد إلى تعيينه معلماً لابنه الأمين، ومن أجل تعليمه كذلك تم جمع الأصمعيات.^{٢٩}

في آخر الأمر إذن، فإن الإجماع على مصداقية الجامع هو الذي جعل هذين الاختيارين أهلاً للقبول والانتشار. وقد أحاط هذا الإجماع بالجانبين المذكورين سلفاً وهما: أولاً، الثقة في الراوي في أنه قد قدم للمتلقي نصوصاً أصلية محققة تحقيقاً صحيحاً في مقابل المنحولات والروايات الخاطئة أو النسخة المليئة بالأخطاء. وثانياً، الاختيار، أي الاختيار المحدود للغاية من القصائد يقدم تمثيلاً سليماً للشعر العربي القديم أو على نحو دقيق ما يعده القراء سليماً. ومعنى ذلك أن مفهوم الجامع وذوقه في

^{٢٧} ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ٢٠.

^{٢٨} لروايات مختلفة عن مناسبة تأليف الفضليات انظر سزكين، الشعر، ٥٣. [الطبعة العربية، ١١٧-الترجم].

^{٢٩} كلاين-فرانك، "الحماسة"، II، "١٥٤-١٥٥.

الشعر القديم يعكسان ذوق معاصريه. وهكذا فإن العلاقة بين هذين الاختيارين،
المفضليات بقصائدها التي تبلغ ما بين ١٢٦ و ١٣٠ قصيدة،^{٢٠} والأصمعيات بقصائدها
التي تبلغ ٩٢ قصيدة، وبين المدونة الواسعة للشعر القديم المحفوظة [افتراضاً] في
الدواوين المبكرة للقبائل^{٢١} كانت علاقة موازية لعلاقة مسند الطيالسي بمسند أحمد بن
حنبل. إن عدم بقاء سوى ديوان واحد (فريد) هو ديوان الهذليين من الدواوين القبليّة
والتضاؤل السريع في المسندات حتى حلت محلها المصنفات يشير إلى عملية اختيار
النصوص -سواء أكانت من الحديث أم الشعر- التي توافقت مع الاعتقادات السائدة أو
أذواق الجماعات الدينية أو الأدبية. لقد ازدادت أهمية عملية الاختيار حتى إنها في
آخر الأمر فاقت في أهميتها في حد ذاتها معيار الصحة.^{٢٢}

إن ما هدف إليه كل من جامع المفضليات وجامع الأصمعيات هو توثيق الشعر
القديم على شكل عينة ممثلة. وعلى الرغم من أن الاختيار يعكس بالضرورة ميول أو

^{٢٠} من الصعب الجزم بدقة عدد قصائد المفضليات الراهن إلى عددها الأصلي الذي قام بجمعه المفضل. ومن الأدلة
التي يثبتها شاكر في مقدمته للمفضليات يبدو أن المجموعة الأصلية شملت من ٧٠ إلى ٨٠ قصيدة وقد أضاف
إليها الأصمعي وتلاميذه البصريون بعض الإضافات (شاكر، المفضليات، المقدمة: ٩-١٠). انظر كذلك سزكين.
الشعر، ٥٣-٥٤. [الطبعة العربية: ١١٧-١١٨-الترجم].

^{٢١} ابن النديم، الفهرست ١: ١٥٩.

^{٢٢} تؤيد ملاحظات جولدتسيهر ما نذهب إليه هنا حينما قال:

سوف يكون من الخطأ أن نفكر بأن الثقة العياريّة للصحيحين [للبخاري ومسلم] تعود إلى دقة غير قابلة
للجدال بالنظر إلى محتوياتهما ونتيجة إلى تدقيقات علمية. إن مرجعية هذين الكتابين ذات أساس شعبي
وتظل جيدة على الرغم من أي تدقيق في فقراتهما مفردة. كذلك فهما لا يشيران إلى صحة غير قابلة للجدال
بالنظر إلى محتوياتهما (بمعنى التفاصيل التي يمكن أن تكون دائماً، وقد كانت بالفعل، موضوع نقد)، بل
تعود هذه الثقة إلى الاضطرار إلى اعتبار محتويات الصحيحين ذات مرجعية في الممارسة الدينية (العمل). أما
الأساس الشائع لهذه السلطة فهو إجماع الأمة، الوعي الجمعي المجمع عليه من المجتمع الإسلامي، أو
تلاقي الأمة بالقبول، وهو ما رفع هذين العاملين إلى المكانة التي يتمتعان بها.

(جولدتسيهر، دراسات إسلامية ٢: ٢٣٦). وهذا يعني أننا نستطيع أن نقول إن قبول المجتمع لهذه
المجموعات ذات سلطة يتجاوز السؤال عن مرجعية أي حديث بعينه، بحيث لم يكن نقد الإسنادات الفردية
سبباً في رفض العمل ككل.

تحييزات الجامع بالنظر إلى طبيعة الشعر، إلا أن القارئ لا يسمع صوت صاحب الاختيار؛ بل يسمع أصوات الشعراء المفردين التي تعلن عن نفسها. ومن هذه الناحية يتشابه نمطا المجموعتين. ويصيب كلاين-فرانك في قوله:

من الملاحظ عند النظر الموضوعي كيف تتفق الأصمعيات مع المفضليات: وفي كلتا المجموعتين ٦ قصائد للشعراء المسلمين و١٤ قصيدة للشعراء المخضرمين. وبالنسبة إلى الشعراء الذين عاشوا في الجاهلية ثمة اختلاف طفيف. بمعنى ٤٧ قصيدة في المفضليات و٤٤ في الأصمعيات. (باستثناء ٧ قصائد غير مؤرخة في الأصمعيات).^{٣٣}

وعلى الرغم من عدم اليقين حول أيٍّ من قصائد المفضليات هي من الجمع الأصلي للمفضل وأيٍّ منها أضافتها مدرسة البصرة فيما بعد؛ فإن المجموع يعكس بشكل عام اختيار صاحبه، وبعبارة أدق، يعكس الذوق الأدبي لمدرستي البصرة والكوفة. تمثل القصائد الـ ١٢٦ أو الـ ١٣٠ في المفضليات ٦٧ شاعراً، وعلى الرغم من أن بعض الشعراء ممثل بأبيات قليلة فحسب (على سبيل المثال رقم ١٣، لرجل من بني عبد القيس، من ٨ أبيات)، فإن الاتجاه العام هو إلى القصائد الطويلة التي متوسط أبياتها حوالي ٤٠ بيتاً، والتي أطولها من ٩٥ بيتاً. ومن الأصوات الشعرية الكبرى نجد عدة قصائد، مثل الشاعر المخضرم مزرد بن ضرار الذبياني: رقم ١٥ (٤٣ بيتاً)، رقم ١٦ (٩٥ بيتاً)، رقم ١٧ (٧٤ بيتاً)؛ والشاعر الجاهلي مرقش الأكبر: رقم ٤٥ (٧ أبيات)، رقم ٤٦ (١٢ بيتاً) رقم ٤٧ (٢٠ بيتاً) رقم ٤٨ (١١ بيتاً). رقم ٤٩ (١٢ بيتاً)، رقم ٥٠ (١٧ بيتاً)، رقم ٥١ (١١ بيتاً)، رقم ٥٢ (٨ أبيات)، رقم ٥٣ (٣ أبيات)، رقم ٥٤ (٣٥ بيتاً) ودون رواية الأنباري، رقم ١٢٨ (٤ أبيات) ورقم ١٢٩ (٨ أبيات). إن هذا الاتجاه هو إلى جمع قصائد لشاعر واحد معاً، لكن ترتيبها من ناحية أخرى لا يبدو تاريخياً أو حسب الأغراض الشعرية للقصائد.^{٣٤}

P. 251

^{٣٣} كلاين-فرانك، "الحماسة"، II، "١٥٥"، هامش ١. انظر كذلك سزكين، الشعر، ٥٣، ٥٥. [الطبعة

العربية، ١١٧-١١٨-الترجم].

^{٣٤} كلاين-فرانك، "الحماسة"، II، "١٥٥".

بشكل عام، تماثل الأصمعيات المفضليات في الشكل، لكن مع اختلاف مهم، وعلى الرغم من أن هذا الاختلاف قد يبدو للوهلة الأولى مجرد فرق حسابي، إلا أنه في آخر الأمر يؤثر في نوعية العمل. ففي حين أن المفضليات تمثل ٥٦ شاعراً لهم ١٣٠ قصيدة تشمل ٢٦٦٤ بيتاً، تمثل الأصمعيات ٧١ شاعراً لهم ٩٢ قصيدة تشمل ١٤٣٩ بيتاً.^{٢٥} فنتيجة لذلك نجد في الأصمعيات أن الشعراء الممثلين ببضعة أبيات أكثر عدداً من الشعراء في المفضليات. فعلى سبيل المثال: تأبط شراً، ٤ أبيات (رقم ٣٧)؛ امرؤ القيس، ٧ أبيات (رقم ٤، أبيات، رقم ٤١، ٣ أبيات)؛ الشاعر الجاهلي الحارث بن عباد، ٣ أبيات، (رقم ١٧). وأطول قصيدة في الأصمعيات تتكون من ٤٤ بيتاً (رقم ٩١ لسوار بن المضرب). وأما الأصوات الشعرية الكبرى من حيث عدد الأبيات في الأصمعيات فيمثلها كل من: خليف بن نبده (رقم ٢، ٣٨ بيتاً، رقم ٣، ١٥ بيتاً، رقم ٤، ٨ أبيات، رقم ٥، بيتين = ٦٣ بيتاً)؛ أبو دواد الإيادي (رقم ٦٥، ٤٠ بيتاً، رقم ٦٦، ١٥ بيتاً = ٥٥ بيتاً)؛ وعمرو بن معديكرب (رقم ٣٤، ١٠ أبيات، رقم ٦١، ٣٧ بيتاً ورقم ٦٢، ٧ أبيات = ٥٤). إن كمية شعر هذه الأصوات أقل في الأصمعيات منه مقارنة بالأصوات الكبرى في المفضليات. ونتيجة لذلك فإن الأصوات المفردة تعلن عن نفسها بصورة أكثر خفوتاً وتنسجم في المقابل في نسيج المجموعة الأكثر تجانساً من حيث الأصوات غير المميزة أو شبه المجهولة. وسوف يصل هذا الاتجاه الذي يتميز بخفوت الأصوات الشعرية الكبرى إلى مآله المنطقي في حماسة أبي تمام.

P. 252

عودة إلى تاريخ الأشكال الأدبية في كل من مجموعات الحديث ومختارات الشعر نلاحظ أنه قد حدث خلال القرن الثالث للهجرة تغيير جوهري في نمط الشكل الأدبي؛ أي من الترتيب 'على الرجال' في الكتب على نمط المسند، وبشكل عام في المفضليات والأصمعيات إلى الترتيب حسب الموضوعات 'على الأبواب' والذي ظهر لأول مرة في

^{٢٥} شاكر، المفضليات، المقدمة، ٥. يورد كلاين-فرانك إحصائية ألورد في تقديمه لطبعته للأصمعيات كما يلي: المفضليات-٢٢٤٦ بيتاً، الأصمعيات-١٦٠٠ بيتاً، الحماسة-٣٧٦٠ بيتاً (كلاين-فرانك، "الحماسة"، II، ١٤٩، هامش ٢).

حماسة أبي تمام وإلى حد ما في الكتب الستة وهي مصنفات الحديث المعروفة والمقبولة عند أهل السنة: صحيح البخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠) وصحيح مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١/٨٧٥)، والسنن الأربع لكل من أبي داود (ت ٢٧٥/٨٨٩)، والترمذي (ت ٢٧٩/٨٩٢-٩٣)، وابن ماجه (ت ٢٧٣/٨٨٦)، والنسائي (ت ٣٠٣/٩١٥).^{٣٦}

وينبغي ألا نحذو حذو دارسي الإسلاميات الذين يقصرون طبيعة الانتقال في الشكل على مجرد التغيير إلى شكل أكثر مناسبة واستعمالاً وهو الرأي التقليدي الذي يعبر عنه روبسن في قوله :

كانت كتب الحديث الأولى المعروفة لنا مرتبة بطريقة غير عملية إلى حد ما. وكانت تعرف بـ "المسندات"، مما يشير إلى أن كل الأحاديث المنسوبة إلى أحد الصحابة مجموعة في مكان واحد. وإذا كان جمع أحاديث صحابي واحد في مكان واحد مفيداً، فإن الناس، في الأغلب، كانوا يريدون الاسترشاد بالأحاديث إلى موضوعات معينة في الدين، والشرع والأخلاق؛ لكن للوصول إلى هذا في ظل نظام المسند كان لا بد من الغوص في مادة ضخمة غير متعلقة بالموضوع المطلوب. لذلك فقد اعتبر ظهور كتب الحديث في نمط المصنف تقدماً عظيماً. فالمادة في المصنف مبنية حسب الموضوع. ومن ثم أصبح من الممكن أن يوجد ما يُحتاج إليه بسهولة.^{٣٧}

أما ملاحظات جولدتسيهر فهي أكثر ذكاءً حيث يقول :

لهذا كان المسند والمصنف الشكليين الأساسيين لجمع الأحاديث، وهما يظهران لمدة طويلة متزامنين في الأدب. لقد رأينا حتى بعد سيطرة منهج المصنفات بفترة طويلة. ومن أهتم أكثر بالشكل النظري للأحاديث التي جمعها مال إلى التأليف في نمط المسند الذي قد يعده إنجازاً فردياً، أي ذخيرة للاستخدام الشخصي. أما من رغب في تسهيل الاستخدام العملي للأحاديث المتراكمة، من خلال تزويدها بالمادة المناسبة لسؤال ما، موضوعة في شكل محصن نقدياً فقد مال إلى التأليف في نمط المصنف وفي

^{٣٦} إن أفضل رأي، فيما أعتقد، حول هذه المسألة لا يزال ما قاله جولدتسيهر في دراسات إسلامية ٢ : ٢٠٩ -

٢١٦. وكما أشار جولدتسيهر وآخرون، فإن سنن الترمذي، وإن كانت كثيراً ما تعد من السنن الأربعة، إلا أنها على وجه التحقيق، مثلها مثل صحيح البخاري ومسلم وليست كتاب سنن.

^{٣٧} روبسن، "الحديث"، ٣٠.

نيتته منذ البداية تأليف أعمال يمكن أن تنفع في التعليم النظري والحياة العملية
معاً.^{٣٨}

وأود أن أستنبط من ملاحظات جولدتسيهر فأرى أن التغير في نمط الجمع من المسند إلى المصنف وفي غرض الجمع من التقوى الشخصية إلى الاستخدام الجماعي العملي ينعكسان على نحو أبعد في تغير مبدأ الإثبات من الإسناد إلى الإجماع. فصاحب المسند كان يرتب مجموعته طبقاً لتقواه الشخصية وتكريسه مرجعية أصحاب النبي أو أحدهم. أما المصنفون من الناحية الأخرى ومهما كان جهدهم في تطوير علم الإسناد فقد رتبوا مادتهم ليس من أجل استخدام الجماعة فحسب، لكن طبقاً للاستخدام المثبت سابقاً للجماعة.^{٣٩} وفي هذا الصدد تظل ملاحظات جولدتسيهر مرة أخرى وثيقة الصلة بالموضوع، يقول في السياق نفسه:

إن أول مصنف أصاب ذيوماً في الإسلام يكشف بوضوح عن علامات غرضه: إنه صحيح أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦). إن بنية هذا الكتاب هي بنية عمل من السنن الصرف (دون إضافة الرأي كما في [كتاب] مالك ...). وهو مكتوب مع ذلك من أجل تمكين الناس من أن يجدوا بمساعدته طريقهم في كل فصول الفقه وفي كل مشاكله. كان الكتاب وسيلة لإضفاء شكل ملموس على التعليمات التي كانت حينئذٍ ممثلة في مدرسة أصحاب الحديث الذين يذكر البخاري منهم معاصره الأكبر أحمد بن حنبل من خلال المعرفة الشخصية.^{٤٠}

من الواضح أن البخاري كان في ذهنه نظام للفقه ممارس بالفعل من أصحاب الحديث أو مجموعة من المواد المستخدمة بالفعل لديهم والمصححة والمجموعة بطريقة منظمة. في الحقيقة لقد كان الإجماع مبدأ الجمع في هذه المجموعات: بمعنى أن أي حديث فيها كان مختاراً أصلاً لأنه كان يعكس إجماع أهل السنة، أما الإسناد فليست له سوى أهمية ثانوية. إن الترتيب على الأبواب هو إذن نظام منطقي بما أن معتقدات أهل السنة

^{٣٨} جولدتسيهر، دراسات إسلامية ٢: ٢١٤-٢١٥.

^{٣٩} لا أقصد هنا الإجماع الذي من خلاله اكتسبت بعض المجموعات مثل الكتب الستة تدريجياً مكانتها عند أهل السنة. ولناقشة عن هذا الموضوع انظر جولدتسيهر، دراسات إسلامية ٢: ٢٣٤-٢٥١.

^{٤٠} السابق ٢: ٢١٦.

المتصلة بموضوع ما كانت مجموعة في مكان واحد. لهذا فمن المتوقع أن قبول هذه المجموعات يجب كذلك أن يتأسس على الإجماع أكثر من اعتماده على الإسناد. وهذا هو الذي يضعه سنوك هرجرنجه تحت عبارة "المقاييس الخارجية للصحة." "ففي المسند تغلب مرجعية صحابي معين مثل أبي بكر أو عمر أو عثمان، إلخ.. على كل فصل من الفصول حتى يمكننا تمييز صوت هذا الصحابي تمييزاً واضحاً. أما في المصنف فتعدُّ الأصوات المتحدثة في موضوع ما يؤدي إلى مقولة مبنية على المرجعية الجماعية أو الإجماعية أكثر منها على المرجعية الفردية لأحد ما من صحابة النبي.

من الملاحظ كذلك أن ما نسميه "إجماع الأمة" ظهر لأول مرة في هذه الحقبة التاريخية-أي القرنين الثاني والثالث للهجرة. ويطرح سنوك هرجرنجه هذه النقطة عندما يتساءل:

من أين تأتي إذن تلك السلطة التي ترتبط ببعض الاختيارات التي تنتمي إلى القرنين الثاني والثالث؟ إنها ترتبط بكل تلك الظروف التاريخية أكثر من اهتمامها بشخصية جامعيتها. وبعد مرور الحقبة التاريخية الأولى بما فيها من صراع وعدم استقرار في كل

"هرجرنجه. "الشريعة الإسلامية." ٢٢٥. كان البخاري ومسلم، كما يلاحظ جولدتسيهر (دراسات إسلامية ٢٠٢٧). أكثر صرامة في إسنادهما من جامعي الأحاديث السابقين عليهما. إلا أن هذا لا يتعارض مع اقتناعي بأن الأساس الحقيقي للصحيحين هو الإجماع، وإنما، على النقيض من ذلك، يؤيده. فكما قال جولدتسيهر، لا بد لأحكام الفقه غير القائمة مباشرة على الأحكام القرآنية أن تقوم على الحديث أو الرأي. فما أن يتقرر بأن أحكام الفقه المعاصرة هي قائمة على الحديث أو يجب أن تقوم عليه. كما قال أصحاب الحديث، حتى يجب أن تكون هذه الأحاديث من ثم مثبتة. ومن ثم، فإن دفاع البخاري ومسلم عن الإجماع المعاصر أو تصنيفهما له من خلال الزعم بأنه كان قائماً على سنة النبي، يتطلب منهما أن يثبتا ذلك الادعاء بأكبر دقة ممكنة. ولما كان من المعروف الشائع أن كثيراً من الأحاديث منحولة، فقد كانت لديهم ثلاثة أسس ممكنة للاختيار: (١) الرأي (الشخصي) - لكن هذا سوف يؤيد موقف (أصحاب الرأي) ويلغي المبدأ الذي يقوم عليه الحديث برمته، (٢) الإجماع - لكن هذا سوف يضع في النهاية مبدأ الإجماع نفسه فوق الحديث وبالتالي يلغي مرة أخرى موقف (أصحاب الحديث)، (٣) علم الإسناد: أي بالزعم بأن التحليل العلمي للأسانيد يمكن عن طريقه في الحقيقة إثبات صحة أي حديث كان موثقاً به - هذا كان في النهاية المنهج الذي من خلاله يمكن للمرء أن يثبت كل الأحاديث التي كان أهل السنة يعتبرونها صحيحة دون التقليل من شأن المبدأ الذي يسندها، أي مبدأ أولية سنة النبي والأحاديث التي حفظت فيها هذه السنة.

المجالات حظي الإسلام بدرجة من الهدوء والسلام. ولكننا كنا ما نزال بعيدين عن تلك الراحة المطلقة للعصور الأخيرة التي كانت تدعو إلى التفكير في ذلك الهدوء السائد في المقابر ولكن في السمات الأساسية لبنية العقيدة والتي بدأت في إظهار نفسها. ولم يهتم كل من البخاري ومسلم ومن سار على هديهما مثل أبي داود والدارمي والترمذي وابن ماجه والنسائي سوى باللاحق بعصرهم عندما قاموا بإعداد مجموعاتهم التي كان ينظر إليها على أنها مطابقة للشرع. وفي تلك الحقبة وعلى أساس عقائدي تم إرساء كل الصيغ المحددة والموجهة ضد المعتزلة أو ضد البدع الأخرى. وشهدت تلك الحقبة أيضاً مولد المذاهب الأربعة المرتبطة بالسنة حيث أخذت الوحدة السياسية للإسلام في التكون ورسم ذلك الفتور الذي ترك بأكمله للقوى السياسية فيما يتعلق بالتشريع والعقيدة

P. 255

ولأي سبب يتم تفضيل مجموعات البخاري ومسلم ومعاصريهم على غيرها؟

لأنهم درسوا المذاهب في المقام الأول وتم رسمهم بالمذهب الصحيح...^{٢٢}

أو كما يقول ت. و. جوينبول بإيجاز:

إن فصل البخاري والناقلين الآخرين للكتب الصحيحة لا يقوم أساساً (كما هو مقرر غالباً على أساس خاطئ) على أنهم قرروا للمرة الأولى أيًا من الأحاديث العديدة المنتشرة صحيحاً وأيها منحولاً—لأن الرأي الشخصي لجامعي الحديث لم يكن له تأثير ملموس على الرأي السائد—وإنما على أنهم جمعوا معاً ما كان معترفاً بصحته بين أهل السنة في عصرهم^{٢٣}

ومعنى ذلك كله أن صحيح البخاري ومسلم يعدان تعبيراً عن إسلام القرن الثالث. وذلك إثباتاً لمعتقدات تؤمن بها بشكل عام جماعة أهل السنة التي تكونت في تلك الحقبة أكثر منهما تعبيراً أو إثباتاً لأفعال وأقوال النبي محمد وأصحابه خلال حياتهم.^{٢٤}

^{٢٢} هرجرنجه، "الشريعة الإسلامية." ٢٢٤.

^{٢٣} ت. و. جوينبول، "الحديث." دائرة المعارف الإسلامية، ط ١.

^{٢٤} راجع ملاحظة جولدتسيهر التي تذهب إلى أن "الحديث لن يكون أبداً وثيقة لتاريخ صدر الإسلام، بل كان انعكاساً للاتجاهات التي ظهرت في المجتمع خلال المراحل الأنضج في تطوره" (دراسات إسلامية ٢: ١٩)

كذلك فإن التغير من الترتيب التقليدي للاختيارات على الرجال كما هو في
المفضليات والأصمعيات إلى الترتيب على الأبواب كما في حماسة أبي تمام هو أيضاً تغير
جوهرى في المبدأ الذي يقوم عليه الاختيار. فأولاً، جامع الحماسة شاعر وليس من علماء
اللغة. والحماسة مع ذلك مهما حاولت أن تحافظ على "المقاييس الخارجية
للصحة" فلم تكن عبارة عن تسجيل شعر القدماء وتوثيقه، وإنما هي إعادة تصور
شخصي من قبل أبي تمام للماضي الأدبي إثباتاً للذوق والجمالية العباسيين. ومعنى
ذلك، أنه كما كان التغير من المسند إلى المصنف التعبير الشكلي للتغير في المبدأ الأساسي
للصحة من الإسناد إلى الإجماع، كذلك كان التغير من مختارات اللغويين إلى مختارات
الشاعر يعكس تغيراً في مبدأ الصحة؛ فأصحاب المبدأ الأول كان غرضهم التسجيل
السليم للشعر المبكر الصحيح كما هو حال الرواة الأكثر ثقة وكما جمعه اللغويون الأوسع
علماً. أما صاحب المبدأ الثاني فإن قيمة اختياره في آخر الأمر هي تقديم رؤيا عباسية
لتقاليد الماضي الشعرية.^{٢٠} وفضلاً عن ذلك، فكما أن اختيار الجامع في صحيح
البخاري ومسلم يعكس إجماع أهل السنة فإن مجموع الحماسة قد عبر عن الذوق الأدبي
في عصره.

P. 256

^{٢٠} [بطبيعة الحال فإن هذا التمييز ليس مطلقاً وإنما هو تمييز في الاتجاه أو القصد في الاختيار بصفة عامة -

المؤلفة].

الفصل الحادي عشر

الحماسة والإجماع الأدبي

الإجماع في مقابل عمود الشعر

P. 257 إنَّ عدم إدراك أن ديوان الحماسة، مثله مثل شعر البديع، عبارة عن خطاب شعري وتأويلي-أي إنه تفسير الشاعر العباسي لماضيه الأدبي وليس محاولة لغوية-تاريخية لتسجيل شعر القدماء وتوثيقه-هو السبب في التقصير المعيب للنقد العربي القديم والغربي الحديث تجاه هذا العمل. إنَّ إصرار النقاد هذا على تناول الحماسة طبقاً للمقاييس والمعايير الخاصة باختيارات اللغويين التسجيلية والتوثيقية هو بالتحديد ما حَالَ بين هؤلاء النقاد والتقدير النقدي السليم والمُقنع لها.

إنَّ ملامح الحماسة التي يبدو للوهلة الأولى أن لا علاقة بينها والتي أثارت حيرة النقاد السابقين يمكن شرحها دون صعوبة بأنها التكنيكات التي سعى الشاعر-الجامع من خلالها إلى إخماد أصوات الشعراء المفردين كي يوحدوها في صوت أدبي أكثر تماسكاً وشمولاً.

تظهر هذه الوحدة 'الصوتية' أولاً في التوزيع العددي للمختارات الشعرية في الحماسة. فبينما تتكوّن المفضليات والأصمعيات في الأغلب من قصائد كاملة، يتراوح متوسط طولها بين ٤٠ و ٢٠ بيتاً على التوالي، بحيث تبدو لنا مثل معرض للصور، يعرض تنويعاً من اللوحات لرسامين مختلفين، فإن الحماسة أقرب إلى سيفساء مكوّنة من قطع صغيرة من الشذرات الشعرية، من الصعب تمييزها في النسيج التصويري الكلي.^١ إن الحماسة تتكون من ٨٨٢ قطعة شعرية، تشمل ٣٧٦٠ بيتاً.^٢ وعلى الرغم من أن

^١ أما أن المرزوقي كان واعياً بهذا الفرق النوعي بين الاختارين فأمر يمكن أن نفهمه من ملاحظاته في مقدمته للشرح: "وقع الإجماع من النقاد على أنه لم يتفق في اختيارات المقطعات أنقى مما جمعه أبو تمام ولا في اختيارات المقصّات أوفى مما دوّنه الفصل ونقّده" (المرزوقي، الحماسة ٣-٤).

^٢ كلاين-فرانك، "الحماسة"، II، "١٤٩".

المختارات تتراوح في الطول من بيت واحد إلى ثلاثة وأربعين بيتاً (رقم ٥٧٨)، فإن الغالب على المجموع هو قطع من ثلاثة إلى خمسة أبيات. ومن بين ٨٨٢ قطعة ترد ٢٦٤ غير منسوبة إلى شاعر معين، يسبقها فحسب عبارة "قال آخر،" و٣٧ منسوبة إلى قبيلة الشاعر فحسب. أما سائر القطع الـ ٥٨١ فمنسوبة إلى ٢٨٥ شاعراً.^٣ إن ترتيب الحماسة على الأبواب كما أن الأشعار القليلة للشاعر المفرد لم ترد في موضع واحد وإنما تبعثرت في مواضع عدة بحيث لا يستطيع القارئ أن يتذكر ما إذا كان اسم الشاعر قد ورد من قبل أم لم يرد، وإذا كان قد ورد فلا يعرف أين يجده بين مئات الأصوات في الأبواب المختلفة. وقد أدى هذا إلى أن الخطاب الأدبي الذي تجسده الحماسة قد أصبح خطاباً جمعياً، معبراً عنه في تنويعات وتبديلات كثيرة عبر أصوات متعددة وهذا هو الشيء نفسه الذي وجدناه في مصنفات الحديث.

ثمة ملمح آخر من ملامح الحماسة يمكن شرحه برغبة أبي تمام في حوك كل الخيوط الشعرية في نسيج أكثر تجانساً، أي في تعبير أدبي أكثر اتساقاً هو العدد الكبير للشعراء الأغفال [الذين لا يعرف لهم اسم]، وترجيح كفة شعراء مجهولين [لهم أسماء ولكن غير معروفين لأحد] أو شبه مجهولين على غيرهم من الشعراء وتجنب القصائد المشهورة وأصحابها. ومن بين الشعراء "المقلّين" المذكورين في الحماسة يذكر كلاين-فرانك جعفر بن علبة الحارثي، عدیل بن الفرخ العجلي، المقنع الكندي، خنزر بن أرقم، ومرة بن محكان.^٤ ويلاحظ كلاين-فرانك كذلك:

نادراً ما نقع في الحماسة على اسم شاعر مشهور. فنجد للبيد، على سبيل المثال، بيتين فقط (رقم ٣٣٦)، ولجرير ثلاثة أبيات (رقم ٣٩٨)، ولحسان بن ثابت كذلك ثلاثة أبيات (رقم ٧٤٣). أما امرؤ القيس، والأخطل، والحطيئة وشعراء معروفون آخرون فممثلون في الحماسة من خلال بيت واحد لكل منهم.^٥

^٣ السابق.

^٤ السابق، ١٥٤.

^٥ السابق، ١٥٣.

كذلك فإن تصرف أبي تمام في اختيار القصائد وتنقيحها ونسبتها مما يؤيد الفرضية التي مفادها أن رؤية أبي تمام الأدبية والشعرية كانت تفضل حرصه على الدقة التاريخية لنصوص الحماسة. يذكر المرزوقي عن طريقة أبي تمام هذه في اختياره:

وهذا الرجل لم يَغِيْذْ من الشعراء إلى المشتهرين منهم دون الأغفال، ولا من الشعر إلى المتردّد في الأفواه، المجيب لكل داعٍ، فكان أمره أقرب، بل اعتسف في دواوين الشعراء جاهليّهم ومخضرمهم، وإسلاميّهم ومولديهم، واختطف منها الأرواح دون الأشباح، واخترف الأثمار دون الأكمام، وجمع ما يوافق نظمه ويخالفه؛ لأن ضروب الاختيار لم تخفَ عليه، وطرق الإحسان والاستحسان لم تستبر عنه، حتى إنك تراه ينتهي إلى البيت الجيد فيه لفظة تشيئه، فيجبر نقيصته من عنده، ويبدّل الكلمة بأختها في نقده. وهذا يبيّن لمن رجع إلى دواوينهم، فقابل ما في اختياره بها.^١

P. 259

حسب المرزوقي إذن، فإن العامل الحاسم في اختيار أبي تمام للحماسة والتصرف فيها هو ذوق الشاعر-الجامع، وليس صحة نسبة النص ولا قيمة الشعراء المشهورين أو المعروفين. إن القبول الفائق الذي حازته الحماسة في الدوائر الأدبية العربية في مقابل الاتهامات من مثل تنقيح الأبيات، ونحلها، وطمس أسماء أصحابها، وإضافة بعضها- والتي كانت يمكن أن تطيح بالسمعة العلمية للمفضل والأصمعي، بالإضافة إلى الإطاحة باعتماد قبول اختياراتهما-لدليل ساطع على المقاييس الجديدة لتقدير اختيار الشاعر. فكان الشاعر-الجامع أتيح له حق التصرف حسب ذوقه الأدبي حتى حلت الجمالية (الاستطيقا) محلّ فقه اللغة لدى اللغويين. ومرة أخرى، يرجع هذا إلى حد كبير إلى أن أبا تمام كان يجمع اختياره في "عصر كتابي." وإذا كان فقهاء اللغة قد أنجزوا مهمة تأصيل النص الشعري القديم؛ فقد تركت المهمة التأويلية (بالمعنى المتجاوز للتأويل الفقه-لغوي) إلي الشاعر.

إن تكرار التنقيح للنصوص الأصلية والتصرف فيها من قبيل النحل وإضافة الأبيات وطمس اسم القائل أو تغييره، بالإضافة إلى الاختزال للقصائد الأصلية والتصرف الاختياري-يقودنا إلى السؤال الأدبي النقدي الأساسي حول الحماسة، أي ما علاقة تلك

^١ المرزوقي، الحماسة، ١٣-١٤.

الحماسة بديوان أبي تمام؟ وفي هذا الصدد فلنتخذ مناقشة المرزوقي في مقدمة شرحه للحماسة نقطة الانطلاق. يفتح المرزوقي عرض المشكلة: أي إن ثمة ما يبدو أنه تناقض، أو على الأقل تضاد، بين النقد المتداول في ذلك العصر لديوان أبي تمام وبين القبول النقدي للحماسة:

وقلت إن أبا تمام معروف المذهب فيما يقرضه، مألوف المسلك لما ينظمه نازع في الإبداع إلى كل غاية، حامل في الاستعارات كل مشقة، متوصل إلى الظفر بمطلوبه من الصنعة أين اعتسف وبماذا عثر، متغلغل إلى توعير اللفظ وتغميض المعنى أتى تأتى له وقدر، وهو عادل فيما انتخبه في هذا المجموع عن سلوك معاطف ميدانه، ومترئض ما لم يكن فيما يصوغه من أمره وشانه، فقد فليته فلم أجذ فيه ما يوافق ذلك الأسلوب إلا اليسير. ومعلوم أن طبع كل امرئ - إذا ملك زمام الاختيار - يجذبه إلى ما يستلذه ويهواه، ويصرفه عما ينفر منه ولا يرضاه.^٧

ويحل المرزوقي هذه المعضلة من خلال الحديث عن التمييز التقليدي بين المطبوع والمصنوع^٨ وبين اللفظ والمعنى فينتهي إلى صياغة ما يطلق عليه "عمود الشعر"^٩:

... فالواجب أن يتبين ما هو عمود الشعر والمعروف عند العرب، ليميز تليد الصنعة من الطريف، وقديم نظام القريض من الحديث، ولتعرف مواطن أقدام المختارين فيما اختاروه، ومراسم إقدام المزيقين على ما زيفوه، ويعلم أيضا فرق ما بين المصنوع والمطبوع، وفضيلة الأتي السطح على الأبي الصعب، فنقول...: إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف - ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال، وشوارد الأبيات - والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتنامها على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما - فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر، ولكل باب منها معيار.^{١٠}

^٧ السابق، ٤.

^٨ السابق، ٦.

^٩ السابق ٨-١١.

^{١٠} السابق، ٨-٩.

إن ما يعنينا هنا ليس هو تفاصيل عمود الشعر بقدر ما هو المفهوم نفسه. فليس هذا المفهوم إلا صياغة لإجماع أدبي، كما أدركه المرزوقي إدراكاً جيداً:

فهذه الخصال عمود الشعر عند العرب، فمن لزمها بحقها وبئى شعره عليها، فهو عندهم المفلح المعظم. والمُحسن المُقدّم. ومن لم يجمعها كلها فبقدر سُهْمَتِهِ منها يكون نصيبه من التقدّم والإحسان، وهذا إجماع مأخوذ به ومُتَّبَع نَهْجُهُ حتى الآن.^{١١}

وعلى أساس هذا التماهي بين "عمود الشعر" وبين "إجماع نقاد الشعر" يشرح P. 261 المرزوقي الفرق بين ديوان أبي تمام وحماسته. إنه بالنسبة إليه الفرق بين "شهوة" من جهة و"استجادة" من جهة أخرى:

وأما تعجبك من أبي تمام في اختيار هذه المجموع وخروجه عن ميدان شعره، ومفارقتة ما يهواه لنفسه، وإجماع نقاد الشعر بعده على ما صحبه من التوفيق في قصده. فالقول فيه أن أبا تمام كان يختار ما يختار لجودته لا غير، ويقول بدلالة أن ما يقوله من الشعر بشهوته. والفرق بين ما يُشْتَهَى وبين ما يُسْتَجَاد ظاهر، العارف بالبرّ قد يشتهي لبس ما لا يستجيده، ويستجيد ما لا يشتهي لبسه. ... ولو أن نقد الشعر كان يُدرَك بقوله لكان من يقول الشعر من العلماء أشعر الناس. ويكشف هذا أنه قد يميّز الشعر من لا يقوله، ويقول الشعر الجيد من لا يعرف نقده. على ذلك كان البحتري، لأنه فيما حكى عنه كان لا يُعْجَبُ من الشعر إلا بما وافق طبعه ومعناه وَلَفْظَهُ.^{١٢}

وهكذا ففي رأي المرزوقي حازت حماسة أبي تمام الشهرة بين الناس والثقة بين النقاد لأنها تجسّد عمود الشعر. وفي عبارة أخرى، تعد الحماسة تعبيراً عن الإجماع الأدبي للعرب، بينما كان ديوان أبي تمام يعجّ بشغف شخصي وأوهام شعرية، جاوزت حدود عمود الشعر.

ومع ذلك، فإن قولة المرزوقي المتبصرة عن البحتري — والتي توحي بأن حماسة البحتري كانت إلى حد بعيد أقل توفيقاً من شعره — تبدو مفنّدة لهذا. فكما يثبت الآمدي في موازنته، يدين شعر البحتري بشيوعه إلى حد كبير إلى عدم مفارقتة عمود

^{١١} السابق، ١١.

^{١٢} السابق، ١٣-١٤.

الشعر، وتعبيره عن الفائق عن المعاني الشعرية المعروفة دون الخروج عن المعجم الشعري والصورة الشعرية التقليدية. ولو كانت حماسة البحتري تعبيراً عن الذوق نفسه والمبادئ نفسها التي يعبر عنها ديوانه، فلماذا إذن لم تُصَبَّ أبداً ذلك الشيوخ الذي أصاب شعره على الأقل، ناهيك عن ذلك الذي أصابته حماسة أبي تمام؟

أما في رأيي أنا فكما يعكسُ شعرُ أبي تمام في آخر الأمر الجوَّ الأدبيَّ والفكري لعصره أفضلَ من شعر البحتري، وكما أوضحتُ بإسهاب في مناقشة موازنة الأمدي في الجزء الأول، فإنَّ حماسةَ أبي تمام تعبّرُ كذلك عن الإجماعِ الأدبي لعصره تعبيراً أكثر دقّةً.

P. 262

وأريد أن أقترح، أيضاً، عدة تعديلات على ملاحظات المرزوقي الأمر الذي سيؤدي إلى تقدير أكثر صحة للطبيعة الأدبية الدقيقة للحماسة وفهم متماسكٍ لعلاقتها بديوان أبي تمام. فأولاً، ليس الفرقُ بين الاثنين، كما يزعم المرزوقي، هو الفرق بين الشهوة والاستجادة أو الذوق، وإنما هو فرق نسبي بين قول أدبي أكثر فردية وقول أدبي آخر أكثر جمعية. ويقترب لايونز من الصواب في قوله، "ليست محتويات الحماسة فحسب هي التي تمثل التقليد الشعري العربي، بل ... إن أبا تمام رآها من حيث الشكل والمحتوى عالمَ القصيدة الأكبر بالنسبة إلى عالمها الأصغر." "إن الحماسة في الحقيقة تجسيد للمثل الأدبية والثقافية العليا للعرب، لكن ينبغي ألا نقصر المثل العليا على مفهوم ضيق لـ "عمود الشعر." "ذلك أن مفهوم "عمود الشعر"، "مثله مثل تعريف القصيدة العربية كما صاغه ابن قتيبة،" "قد نتج عن الحقبة الرجعية للنصف الثاني من القرن الثالث للهجرة التي هدفت أكثر ما هدفت إلى تحديد التنويعات الواسعة وتعيين الإمكانات الأوسع للشعر العربي وليس إلى الإعجاب المفرط بها.

^{١٣} م. س. لايونز، "ملاحظات حول مفهوم أبي تمام للشعر،"

M. C. Lyons, "Notes on Abū Tammām's Concept of Poetry," *Journal of Arabic Literature* 9 (1978): 63.

^{١٤} ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١٤-١٥.

ثانياً، كما أن اتخاذ الآمدي عمود الشعر معياراً للموازنة بين أبي تمام والبحتري لم يصح في آخر الأمر لفهم الخطاب الأدبي الفريد لأبي تمام، فكذلك مفهوم عمود الشعر، وإن كان سليماً لتعريف المعيار، إلا أنه لم يصح لتقدير القيمة الأدبية للحماسة ولقهم أسباب ذيوعتها. أي إن مجرد إثبات خروج أو عدم خروج قصيدة ما عن حدود عمود الشعر التقليدية أمر غير كافٍ، بل غير مفيد. ففي تقييمنا للحماسة، كما في تقييمنا لديوان أبي تمام، يجب أن نتجاوز معايير النقد الأدبي العربي التقليدي وتصنيفاته-المصنوع والمطبوع، اللفظ والمعنى إلخ...-حتى [نستطيع أن] نبحث بدلاً من ذلك عن الخصائص المميزة لحساسية أبي تمام الشعرية كما أسسناها في الجزء الثاني وأهمها: (١) التوسيع الاستعاري للصور التقليدية للتعبير عن أحداث أو أفكار جديدة أو مختلفة؛ أي نقل المعاني الشعرية المرتبطة تقليدياً بموضوعة أو تيمة معينة، وبنوع شعري أو جزء من أجزاء القصيدة إلى موضوعة أخرى أو نوع شعري آخر أو قسم آخر من القصيدة؛ (٢) البنية الجدلية للتعبير والشكل؛ وفوق كل شيء، (٣) الوظيفة التفسيرية للشعر "الكتابي" الحديث في مقابل التقليد "الشفوي" القديم للجاهلية. وعلاوة على هذا، فينبغي ألا نقتصر في البحث عن هذه الملامح على المختارات الفردية للشعر، لكن على العلاقات بين القصائد وبين أبواب الحماسة وموضوعاتها أو تيماتها كذلك.

P. 263

فمن ناحية قد نرى في الحماسة المرآة أو الوجه الآخر للديوان. ذلك أن شعر أبي تمام يتميز بالتطبيق الاستعاري للماضي على الحاضر، أما الحماسة فتتميز بتطبيق الحاضر على الماضي-أي كما أن الديوان يسعى إلى إدماج الماضي في الحاضر، فإن الحماسة على العكس من ذلك تسعى إلى إدماج الحاضر في الماضي. في هذا الصدد توازي الحماسة في غرضها، وفي نمطها بالمثل، مصنفات الحديث. فكما سعى البخاري ومسلم إلى تأصيل إجماع أهل السنة في القرن الثالث للهجرة من خلال تطبيقه هذا الإجماع إداراً على الجيل الأول للإسلام-مهما تطلب ذلك من التلاعب والتنقيح والنحل للمتن أو السند (إلا أن التصرف كان من المحتمل، في الأغلب، من خلال الاختيار نفسه)-، فكذلك سعى أبو تمام إلى إثبات سوابق لجماليات القرن الثالث للهجرة في الماضي الوثني

المعروف بنقائه الشعري، وفي القرون المتخللة بينهما. ومع ذلك فلا ينبغي أن نرى في المصنفات ولا في الحماسة توثيقاً تاريخياً منحولاً بصورة ما لحقبة مبكرة، وإنما قد نرى فيها شهادة أصيلة ومخلصة للعقيدة السائدة أو الذوق السائد في عصريهما.

ومن الطرق الأكثر مباشرة التي أودع بها أبو تمام الحماسة شعوراً أكثر حداثة ترجيح الشعراء المحدثين من الحقبين الأموية والعباسية على الشعراء السابقين عليهم. إن التوزيع التاريخي للشعراء في الحماسة، في مقابل المفضليات والأصمعيات، يميل في اتجاه المحدثين. فمن الـ ٢٨٥ شاعراً مسمى، هناك ٩٠ شاعراً جاهلياً، لهم ١٣٢ قصيدة؛ و ٤٨ شاعراً مخضرمًا، لهم ٧١ قصيدة، و ١٤٧ شاعراً إسلامياً، لهم ٢٤٨ قصيدة.^{١٥} إن الأغلبية من الشعراء الإسلاميين أمويون أو عباسيون مبكرون، إلا أن بعضهم معاصر لأبي تمام، مثل أبي الأسد وعمارة بن عقيل.^{١٦} وإن كانت هذه الإحصائيات ممثلة للحماسة ككل، فإن أكثر من نصفها يتكون من قصائد لشعراء الحقبين الأموية والعباسية.

P. 264

مهما كانت الحقيقة الإحصائية والتاريخية، إلا أن الحماسة تتظاهر تظاهراً مقصوداً بأن كفة الشعراء القدماء فيها أرجح مما هي عليه حقاً. ويرجع هذا الانطباع إلى عدة عوامل. أولاً، الحماسة غير مرتبة ترتيباً تاريخياً، فعلى الأغلب ليس المتلقي على وعي بالحقبة الزمنية التي ينتمي إليها الشاعر الذي يقرأه: ويشدد هذا الغموض باختيار أبي تمام كثيراً من الشعراء الأغفال ومحمولي الذكر. ونتيجة ذلك فإن القارئ لا يشعر بأي اختلاف تاريخي أو تطور في الشعر؛ وإنما يشعر من هذا الخلط بين الاختيارات القصيرة لشعراء من حقب مختلفة بتراث شعري متنوع تنوعاً هائلاً، إلا أنه من الناحية التاريخية عبارة عن نسيج متماسك غير متمايز بعضه عن بعض. وبطبيعة الحال فإن الشاعر-الجامع لا يحجم عن طمس اسم شاعر ما أو نحل غيره لإنجاز النتيجة المطلوبة.

^{١٥} قارن بإحصائيات المفضليات والأصمعيات، أعلاه في الفصل السابق.

^{١٦} كلاين-فرانك، "الحماسة"، II، "١٥٣".

النحل : رثاء تأبط شرّاً

أبرز قصائد الحماسة المشكوك في نسبتها هي قصيدة الرثاء التي ينسبها أبو تمام إلى الصعلوك الجاهلي المعروف تأبط شرّاً.^{١٧} وتستحق هذه القصيدة اهتماماً خاصاً، ذلك أنها تبرز من بين أشعار الحماسة بروزاً متعدد الأوجه. فأولاً، هي قصيدة طويلة تتكون من ٢٤ بيتاً (أو ٢٦ بيتاً في رواية التبريزي) ضمن مجموعة تتكون في الأغلب مقطوعات يتراوح طولها بين ثلاثة إلى خمسة أبيات. وهي ثانياً منسوبة إلى شاعر معروف، داخل اختيار يميل في الأغلب نحو الشعراء الأغفال والمخمولي الذكر. وقد أضفت عليها روعتها الخارقة للعادة شهرة مطبقة في الآفاق بخلاف بقية المختارات في الحماسة وبمقابلة ساخرة لنسبتها المشكوك فيها.^{١٨} فلماذا إذن منح أبو تمام هذا الصوت الشعري بالذات ذيوعاً ومكانة لم يمنحهما الآخرين؟ إن الإجابة على هذا السؤال لا بد أن تكشف لنا عن طبيعة هذا الاختيار وصاحبه.

P. 265

ينسب الشراح عامة هذه القصيدة في العادة إلى خلف الأحمر، ولكنها تنسب أيضاً إلى كثير من الشعراء الآخرين. ويقول المرزوقي في شرحه: “وذكر أنه [أي قول القصيدة] لخلف الأحمر، وهو الصحيح.”^{١٩} ويعيد التبريزي هذا الرأي ويمضي قائلاً: وقيل: قال ابن أخت تأبط شرّاً. قال النمري: ومما يدل على أنها لخلف الأحمر قوله فيها “جلّ حتى دقّ فيه الأجل” فإن الأعرابي لا يكاد يتغلغل إلى مثل هذا. قال أبو محمد الأعرابي: هذا موضع المثل: “ليس بعشك فادرجي” [بمعنى أنه لا يعرف ما يتكلم فيه]. ليس هذا كما ذكره، بل الأعرابي قد يتغلغل إلى أدق من هذا لفظاً ومعنى. وليس من هذه الجهة عرف أن الشعر مصنوع، لكن من الوجه الذي

^{١٧} المرزوقي، الحماسة، ٨٢٧-٨٣٩؛ التبريزي، الحماسة ٢: ١٦٠-١٦٤. انظر مناقشة كاملة لهذه القصيدة، س. ستيتكيفيتش “رثاء تأبط شرّاً” والصم الخوالد ٥٥-٨٣.

^{١٨} ترجم ليال هذه القصيدة [إلى الإنجليزية] وناقشها، وكذلك جوتة في ملحقه لـ *Westoestlicher Divan* (تشارلس جيمس ليال، *ترجمات الشعر العربي القديم*:

(Charles James Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry* [London: William & Norgate, 1930], 48-51).

^{١٩} المرزوقي، الحماسة، ٨٢٧.

ذكره لنا أبو الندى. قال: مما يدل أن هذا الشعر مولد أنه ذكر فيه سلماً، وهو
بالمدينة، وأين تأبط شراً من سلح. وإنما قتل في بلاد هذيل ورمي به في غار، يقال له
رخمان وفيه تقول أخته ترثيه:

نعم الفتى غادرتم برخمان بثابت بن جابر بن سفيان

من يقتل القرن ويروي الندمان^{٢٠}

أياً كان مصدر القصيدة،^{٢١} فإن المهم هنا ألا تقتصر على ما لاحظته ليال في
قوله: "سواء أكانت قصيدة منحولة أو أصلية قديمة، فلا شك في أن القطعة تفوح
بالنفس الحقيقي للعربي الوثني،"^{٢٢} وإنما علينا أن نتجاوز ما قاله ليال لنستكشف
أوجه القصيدة التي جذبت أبا تمام سواء أكان ما رآه في القصيدة مما ينسجم مع روح
العصر العباسي المحدث ويعبر عنها أم مما أراد الشاعر العباسي المحدث أن يطبقه
على ماضيه الشعري، أي القصيدة الجاهلية أو القديمة في التصور العباسي المحدث.
وعلاوة على هذا، فمن المتوقع أن نجد في هذه القصيدة تعبيراً عن المفاهيم نفسها التي
قام عليها شعر أبي تمام.

P. 266

الحماسية ٢٧٣^{٢٣}

١ إنا بالشعب الذي دون سلعٍ لَقَتَيْلًا دَمُهُ مَا يُطْلُ
٢ خَلْفَ الْعِيبِ عَلَيَّ وَوَلَّى أنا بالعيب له مُسْتَقِلُّ

[٢٠] "بالإضافة إلى ذلك، قيل إن القصيدة لابن أخت تأبط شراً، قالها في رثاء خاله، أو في رواية أخرى، قالها
تأبط شراً في رثاء نفسه عندما عرف أنه سوف يموت." هذه الجملة مترجمة من الأصل الإنجليزي وليست
منقولة من الحماسة بشرح التبريزي لعدم وجودها في النسخة التي عندي من شرح القبريزي للحماسة ٢:
١٦٠-١٦١-المترجم].

^{٢١} عن مسألة نسبة هذه القصيدة، انظر سزكين، الشعر، ١٣٣-١٣٧ [الطبعة العربية: ٢٥٦-٢٦٥-المترجم]
ويوسف خليف، الشعراء الصعاليك في الشعر الجاهلي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ١٧٢-١٧٧، و س.
ستيتكيفيتش، "النموذج الأصلي والنسبة [في القصائد]"، ٣٦٠-٣٦١.

^{٢٢} ليال، ترجمات الشعر العربي القديم، ٥٠.

^{٢٣} اعتمدت رواية المرزوقي أساساً، مضيئة أبياتاً من رواية التبريزي بين قوسين وملاحظة الاختلافات في رواية
بعض الأبيات. انظر أيضاً ترجمة ليال وملاحظاته المتبصرة (السابق، ٤٨-٥١).

مَصْعُ عَقْدَتُهُ مَا تُحَلُّ
أَفْعَى يَنْفِثُ السَّمَّ صِلُ
جَلَّ حَتَّى نَقَّ فِيهِ الْأَجَلُ
بِأَبِي جَارُهُ مَا يُذَلُّ
ذَكَتِ الشَّعْرَى فَبَرْدُ وَظِلُّ
وَنَدَى الْكَفَّيْنِ شَهْمٌ مُدِلُّ
حَلَّ حَلَّ الْحَزْمِ حَيْثُ يَحُلُّ
وَإِذَا يَسْطُو فَلَيْثُ أَبْلُ^{٢١}
وَإِذَا يَغْزُو فِسْفَعٌ أَزَلُ^{٢٢}
وَكِلَا الطَّعْمَيْنِ قَدْ ذَاقَ كُلُّ
حَبَّةٍ إِلَّا الْيَمَانِي الْأَفْلُ
لَيْلَهُمْ حَتَّى إِذَا إِنْجَابَ حُلُوا
كَسْنَا الْبَرْقِ إِذَا مَا يُسَلُّ
ثَمَلُوا رُغْتَهُمْ فَاشْمَعَلُوا^{٢٣}

٣ وَوَرَاءَ الثَّارِ مِنِّي ابْنُ أُخْتِ
٤ مُطَرِّقٌ يَرشَحُ مَوْتاً كَمَا أَطَرَّقَ
٥ خَبَرٌ مَا نَابَنَا مُصَمِّلٌ
٦ بَزْنِي الدَّهْرُ وَكَانَ غَشُوماً
٧ شَامِسٌ فِي الْقُرِّ حَتَّى إِذَا مَا
٨ يَابِسُ الْجَنْبَيْنِ مِنْ غَيْرِ بُؤْسِ
٩ ظَاعِنٌ بِالْحَزْمِ حَتَّى إِذَا مَا
١٠ غَيْثٌ مُزْنٍ غَامِرٌ حَيْثُ يُجْدِي
١١ مُسِيلٌ فِي الْحَيِّ أَحْوَى رِفْلُ
١٢ وَلَهُ طَعْمَانِ أَرِيٌّ وَشَرِيٌّ
١٣ يَرْكَبُ الْهَوْلَ وَحِيداً وَلَا يَصُ
١٤ وَفُتُوْهُ هَجَرُوا ثُمَّ أَمَّ أُسْرُوا
١٥ كُلُّ مَاضٍ قَدْ تَرَدَّى بِمَاضٍ
١٦ فَاحْتَسَوْا أَنْفَاسَ نَوْمٍ فَلَمَّا

^{٢١} في رواية التبريزي 'حيث' بدلاً من 'حين'، ومن ثم يكثف القافية الداخلية بين 'حيث' و'ليث'.

^{٢٢} ترد كلمة 'سمع' كذلك في البيت ٥٠ من لامية العرب للشنفرى. وطبقاً لبيستون، ذكر شراح الشنفرى أن 'السمع' هو الولد بين الضيع وابن آوى، وهذا مستحيل من حيث البيولوجيا. أما بيستون نفسه فيقترح أنه قد يكون قط الرمل (felis margarita)

(A.F.L. Beeston, "The Heart of Shanfarā," *Journal of Semitic Studies* 18 [1973]: 257-258).

وقد عرّف جورج ياكوب، كما ذكر لي بكل عطف البروفسير ولفهارة هاينركس، 'السمع' بأنه 'الضيع-الكلب'، 'hyena dog' (Hyänenhund)

(Schanfarā-Studien I & II, *Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse* 8 [1914] and 9 [1915]: 2: 32-33).

أما المرزوقي فيعرف 'السمع' بأنه "الولد بين الذئب والضيع" (المرزوقي، الحماسة، ٨٣٢)، وعلى الرغم من استحالة البيولوجية، إلا أنه تعريف يؤيده هنا من حيث اللغة-النعت "أزل" الذي هو من صفات الذئب المعروفة.

- ١٦ فَأَذْرَكْنَا الثَّارَ مِنْهُمْ وَلَمَّا
 ١٧ فَلَّيْنِ فَلَّتْ هُذَيْلُ شَبَاهُ
 ١٨ وَبِمَا أَبْرَكَهُمْ فِي مُنَاخِ
 ١٨أ وَمَا صَبَّحَهَا فِي ذُرَاهَا
 ١٩ صَلَّيْتُ مِنِّي هُذَيْلُ بِخِرْقِ
 ٢٠ يُنْهَلُ الصَّعْدَةُ حَتَّى إِذَا مَا
 ٢١ تَضَحَّكَ الضَّبْعُ لِقَتْلَى هُذَيْلِ
 ٢٢ وَعَتَاقُ الطَّيْرِ تَهْفُوا بِطَانَاً
 ٢٣ حَلَّتِ الْخَمْرُ وَكَانَتْ حَرَاماً
 ٢٤ فَاسْقِنِيهَا يَا سَوَادَ بْنَ عَمْرٍو
- يَنْجُ مَلَحِيئِينَ إِلَّا الْأَقْلُ
 لَبِمَا كَانَ هُذَيْلًا يَفْلُ
 جَعَجَعَ يَنْقَبُ فِيهِ الْأَظْلُ
 مِنْهُ بَعْدَ الْقَتْلِ نَهْبٌ وَشَلُ
 لَا يَمَلُ الشَّرَّ حَتَّى يَمَلُّوا
 نَهَلْتُ كَانَ لَهَا مِنْهُ عَلُ
 وَتَرَى الذِّئْبَ لَهَا يَسْتَهْلُ^{٢٧}
 تَتَخَطَّاهُمْ فَمَا تَسْتَقِلُّ
 وَيَلَايَ مَا أَلَمَّتْ تَحِلُّ
 إِنَّ جِسْمِي بَعْدَ خَالِي لَخَلُّ^{٢٨}

قبل المضي في الحديث والتحليل المفصلين ينبغي أن نستوضح الخط العام للأحداث في القصيدة وهو ما اضطرب فيه الشراح العرب والمستشرقون على السواء حتى وضَّحه

P. 269

^{٢٦} في رواية التبريزي "هُومُوا" بدلاً من "كُملُوا". والبيت يقبل الروايتين اعتماداً على معنى البيتين السابقين. والمرزوقي والتبريزي يفسران جماعة الفتيان في الأبيات ١٤-١٦ بأنهم مجموعة من النافذين في الأعمال والغزوات والانتقام للعرثي، كما يفسران الفعل "اشمعلوا" بـ "جدوا في المضي". بدلاً من الانتشار والتبعثر. ويكون معنى الشطرة الثانية "فما صاروا منها [أي نومتهم] كالسكارى أنبهتهم وبعثتهم للارتحال، فحفوا وأطاعوا". ويقرر المرزوقي "ودلّ بهذا الكلام على أن المرثي كان رئيسهم ومدبرهم، على زيادة غناؤه وذكائه، وشهامته ومضائه، وأنه لما بعثهم جدوا وخفوا غير متوقفين ف أمره، ولا معتلين على رأيه" (المرزوقي، الحماسة، ٨٣٥). وهذا التفسير ممكن، إذا كان البيت رقم ١٦ غير موجود كما هو الحال في رواية المرزوقي. والأحرى أن يعد الفتيان جماعة من الخصوم الهذليين الذين يعكس أصلهم النبيل النبالة التي يتمتع بها أعداؤهم. ومن ثم يصف البيت ١٦ هجوم المرثي عليهم والبيت ١٦ أخذ الثأر. أما التبريزي فيضع البيت ١٦ بعد البيت ١٥ حيث لا مكان له في السياق، لكنني اتبعت ليال في وضع البيت بعد رقم ١٦. ففي رأبي يجب إما أن يوضع هنا أو أن يحذف بالمرّة. انظر التبريزي، الحماسة ٢: ١٦٢، ليال، ترجمات الشعر العربي القديم، ٤٩.

^{٢٧} في رواية التبريزي يتقدم البيتان ٢٣ و ٢٤ البيتين ٢١ و ٢٢ (الحماسة ٢: ١٦٢).

^{٢٨} يورد التبريزي هذا البيت بعد البيت ١٨ (السابق ٢: ١٣٦).

ليال^{٢٩} توضيحاً مقنعاً. تفتتح القصيدة (البيتان ١ و ٢) بخال الشاعر الراقد مقتولاً على شق جبل وتحمل الشاعر عبء الأخذ بثأره حتى لا يذهب دمه مظلوماً. ويصف البيتان ٣ و ٤ الشاعر الآخذ بالثأر؛ كما يصف البيت ٥ نعي الخال. والأبيات ٦ إلى ١٣ عبارة عن مرثية للميت. أما الأبيات ١٤ إلى ١٦ فكثيراً ما نظر إليها على أنها وصف للفتيان الذين كان المرثي يقودهم، لكن الأفضل، حسب قراءتي، أن نراه وصفاً لعصابة من فتيان بني هذيل الذين كان الخال القاتل في حياته يحاربهم ويهزمهم (انظر هامش ٢٦). في البيتين ١٧ و ١٨ يصف الشاعر قتل الخال بأنه انتقام بني هذيل للغزوات الموصوفة سابقاً في الأبيات ١٤ إلى ١٦. أما الأبيات ١٩ إلى ٢٢ فتصف، بالتالي، الشاعر وهو يأخذ بثأره من بني هذيل. وتختتم القصيدة (البيتان ٢٣ و ٢٤) بمعاودة شرب الخمر، وهو ما يثبت أن الشاعر قد أخذ بثأر خاله وأوفى بنذره ألا يشرب الخمر حتى يأخذ بثأره.

سوف نحلل القصيدة بيتاً بيتاً وفي النهاية نختم التحليل بمناقشة أكثر عمومية عن طبيعة القصيدة وعلاقتها بشعر أبي تمام.

تفتتح القصيدة بنعي^{٣٠} أي بإعلان موت المحارب القاتل إلى أهل قبيلته، وهو ما يعلن في الوقت نفسه غرض القصيدة ومآلها: الانتقام أو الأخذ بالثأر. وهكذا ليست القصيدة عبارة عن سرد درامي. وإنما إعادة تأكيد شبه طقوسي للركن الأساسي للمجتمع القبلي-صلة الرحم والاضطرار إلى الانتقام الذي يثبت هذه الصلة. ويوحى الشاعر بمفهوم صلة الرحم الذي تقوم عليه استعارة الميراث الكامنة في مفردات البيت الثاني: 'خلف' و'ولّى'. وقد يكون المعنى الظاهر لـ'ولّى' في هذا البيت 'غادر'، ومن معانيها أيضاً 'استودع' و'عين'. إن قبول الشاعر لميراث الانتقام عبارة عن تأكيده صلة الرحم. ويعبر البيت عن عقد طقوسي من خلال إقامة التوازن بين تكليف الخال وارثه والآخذ بثأره في الشطر الأول وبين قسم الشاعر أن يتحمل هذا العبء في الشطر الثاني.

P. 270

^{٢٩} ليال، ترجمات الشعر العربي القديم، ٥٠.

^{٣٠} [جاء في أساس البلاغة للزمخشري (ن-ع-ي): النعي: رفع الصوت بذكر الموت-الترجم].

وأخيراً صرح الشاعر بالمقابلة بين الأخذ بالثأر وصلة الدم في البيت ٣ بالجمع بين 'ثأر' و'ابن أخت' في الشطر الأول. وهذا ما يدل على أن صلة الدم بين الشاعر وخاله هي ما يدفعه إلى الأخذ بثأره. وجملة 'عقدته لا تُحلُّ' عبارة عن عزم لا يفتر، لكن قد يمتد المعنى ليوحي بأنه لا يتهرّب من الوفاء بالتزامات صلة الدم. وفي البيت ٤ يشبه ابن الأخت الأخذ بالثأر نفسه بحية تشبهاً مثيراً، يظهر فيه المشبه والمشبه به في النهاية مندمجين أحدهما في الآخر. والشاعر يفعل ذلك من خلال التجنيس بين 'مُطَرِّق' (أي: غَلِيظُ الجُفُونِ ثَقِيلُهَا) وصفاً للشاعر (المحيط في اللغة، 'ط-ر-ق') و'أطرق' فعلاً للحية (نقث بالسم). ثم ينهي البيت بـ'صِلْ' (أي أفعى مميتة، رجل داهية) مما يجعلها تنطبق على الاثنين على السواء. وما يثبته هذا البيت هو المقابلة بين أسباب الحياة، الدم والمني، اللذين يكوّنان صلة الدم بين الشاعر وخاله، وبين أسباب الموت المهلك-السم- الذي يجسد العداوة بين الشاعر وقاتلي خاله. ومعنى ذلك أن الطباق بين الدم/المني وبين السم يعبر عن المقابلة بين القرابة والعداوة.

وبعد إثبات هذه الروابط الطقوسية والاجتماعية للقرابة والالتزامات المترتبة عليها يلتفت الشاعر إلى معاني الرثاء بصفة خاصة: نعي المرنى والثناء عليه. وفي هذه الأبيات تبرز الأنواع البلاغية نفسها التي تميز شعر أبي تمام. على سبيل المثال المبالغة الواردة في البيت ٥- أي أن المأساة عظمت حتى انقلب النظام العادي للقيم-وهو ما بدا للنمري معنئ مُحدَثاً حتى شك في أصله. فيعبر الشاعر عن هذه المبالغة من خلال الجنس بين 'الأجل' و'جل' وبين الطباق في 'نَقْ' و'جل'. وكذلك يجمع البيت ٦ بين الاستعارة والطباق اللذين هما بالتحديد من الأنواع البلاغية التي يتميز بها الفكر التجريدي الذي يمارسه أبو تمام في شعره. فالدهر مجسد في الطاغية المستلب، مما يطابق تماماً تشخيصات الدهر التي انتقدها الآمدي في شعر أبي تمام (انظر أعلاه، الصفحة الأخيرة من الفصل ١ والفصل ٢). كذلك فإن حماية المرنى لجاره أو المستجير به معبر عنها بطريقة تؤدي إلى الطباق بين 'أبي' و'يُذَلُّ' (البيت ٦). وفي البيتين ٧ و٨ يعبر الشاعر عن الثناء على المرنى بعبارات طباقية كذلك. ففي البيت ٧ طباق مزدوج يُستخدم لوصف انتفاع أهل المرنى به في كل حال وزمان: فعلى حد تعبير المرنوقي في

شرح البيت: "وصفه بأنه كان ينتفع به في كل حال وزمان، وأنه كان غيائاً للناس في حالتي السراء والضراء، فكان الشمس عند البرد، والظل عند الحر." في البيت ٨ طباق ظاهري بين 'يابس' و'ندي' من خلال التقابل بين بنيتين: 'يابس الجنبين'، وهي تشير، طبقاً للشرح، إلى أن المراثي يؤثر غيره بالزاد على نفسه؛ و'ندي الكفين' التي تشير إلى أنه سخي ذو أريحية. وهو طباق ينحل في آخر الأمر إلى الترادف.

يبرز في البيت ٩ التكرار المكثف لحرفي الحاء واللام:

٩. ظاعِنُ بالحَزْمِ حَتَّى إِذَا مَا حَلَّ حَلَّ الحَزْمُ حَيْثُ يَحُلُّ

وكما سيتضح فيما بعد، فإن التكرار المركز في كلمة 'حل' بالإضافة إلى الأنواع البلاغية المبنية على كلمة 'حل' في البيت-نزل أو حلول المراثي بالمعنى الحرفي وحلوله الاستعاري بحزمه والطباق بين 'ظاعن' و'حل' -تكون جزءاً من البنية الدلالية الكبرى للقصيدة التي تقوم على معانٍ متعددة لكلمة 'حل' وبصفة خاصة على الطباق بين 'الحلال' و'الحرام'. إن تجسيد 'الحزم' في شكل رفيق يصاحبه هو كذلك مما يذكرنا بعملية التجسيد المجرد التي يختص بها شعر أبي تمام.

يجمع الشاعر في البيت ١٠ بين 'غيث' و'ليث' (وفي رواية التبريزي 'حيث') في قافية داخلية مع طباق وتورية، لا تكاد تُدرك وهو يصف المراثي بأنه غيث يحيي قومه، أي "منافعه عامة للخلق" حسب تعبير المرزوقي، "وقوله وإذا يسطو فليث أبل، الأبل: الفاجر المصمم الماضي على وجهه، لا يبالي ما لقي. والمراد أنه في الإحسان بالغ أقصى الغايات، وعند السطوة على الأعداء كالليث الكثير الإفساد، الشديد النكاية." وتنتقل الصورة الشعرية للمطر بما هو استعارة للكرم في الشطر الأول برهافة إلى الشطر الثاني من خلال استخدام الفعل 'يسطو' وكذلك من خلال الإشارة إلى الماء، 'غامر'، وعبر الصفة 'أبل' التي تعني "الفاجر المصمم الماضي على وجهه، لا يبالي ما لقي"، على حد تعبير المرزوقي كذلك، لكنها مشتقة كذلك من الجذر 'ب-ل-ل' المرتبطة بالبلل والرطوبة، ومجازاً، بالعطاء، والإحسان. وفي البيت ١١ يرد تقابل مشابه لذلك بين سلوك المراثي تجاه القوم وتجاه العدو حيث يقدم الشاعر الطباق التقليدي بين النعمة التي يسبغها المراثي على قومه في السلم، والنقمة التي ينزلها على

أعدائه في الحرب، فيوصف هنا بأنه 'سَمْع'، أي وحش بري، أثناء الغزو في مقابل وصفه بأنه رجل سخي إلى أقصى درجة في حال السلامة. ويعيد البيت ١٢ هذا التقابل في الطباق بين العسل 'الأري' والحنظل 'الشري'. إن هذه الأبيات الثلاثة تؤكد قواعد السلوك تجاه الأقارب التي تربط بينهم صلة الدم وقواعد السلوك المقابلة تجاه العدو. يختم الشاعر بالبيت ١٣ ثناءه على المراثي، وهو يستخدم طباقاً عقلياً بين التجريد والتجسيد. فالعدو 'المُهول' يجرّد إلى 'الهول' نفسه؛ والسيف اليماني الجماد يصبح رفيقاً يمانياً.

تشكّل الأبيات ١٤ إلى ١٦ أو ١٦ أ وصفاً للعصبة الهذلية المحاربة التي كان خال الشاعر قد انتقم منها آخذاً بثأر سابق. وهنا يستخدم الشاعر 'الإنصاف'، وهو إعطاء العدو حقه من الشجاعة للإعلاء من شأن المنصف.^{٣١} ووراء هذا النوع البلاغي مفهوم قبلي مفاده أن المحارب يقاس بـ 'قرنه'، أي نظيره، الذي ينازله، وتبعاً لذلك فمن مقتضيات الأخذ بالثأر أن يكون المأخوذ بالثأر منه نظيراً للمأخوذ بالثأر له أو يكون أعلى منه منزلة.^{٣٢} بالنسبة إلى الشاعر إذن فإن الإعلاء من شأن العدو إلى درجة عليا متطلب ضروري من أجل الأخذ بالثأر، وهكذا نرى في فتيان هذيل انعكاساً لفتيان قبيلة الشاعر. وهم يوصفون في البيت ١٤ بأنهم نافذون في الأعمال والغزوات، يصلون السير بالسرى، أي سير النهار بسير الليل، وكلما انكشف الظلام نزلوا. في البيت ١٥ يبدأ الشاعر بجناس بسيط من خلال كلمة 'ماضٍ' (بمعنى 'حادٍ'، 'نافذٍ') مشيراً بها أولاً

^{٣١} [جاء في لسان العرب (ن-ص-ف): "النَّصْفُ والنُّصْفَةُ والإنصاف: إعطاء الحق، وقد انتصف منه، وأنصف الرجل صاحبه إنصافاً، وقد أعطاه النُّصْفَةَ. ابن الأعرابي: أنصف إذا أخذ الحق وأعطى الحق. والنُّصْفَةُ: اسم الإنصاف، وتفسيره أن تعطيه من نفسك النصف أي تُعْطِيهِ من الحق كالذي تستحق لنفسك. ويقال: انتصفت من فلان أخذت حقي كمالاً حتى صرت أنا وهو على النُّصْفِ سواءً. وجاء في خزانة الأدب للبغدادي في شرح الشاهد السابع والعشرين بعد الستمائة: "وللعرب قصائد قد أنصف قائلوها أعداءهم فيها وصدقوا عنهم وعن أنفسهم فيما اصطلوهم من حر اللقاء، وفيما وصفوه من أحوالهم في إمخاض الإخاء، قد سموها المنصفات" -المترجم].

^{٣٢} في الحقيقة نقرأ في الحماسية رقم ٦٦ في باب الحماسة أن قبيلة ما قد تَذَلُّ وتُحَقَّرُ حتى أن القبائل الأخرى تأبى الأخذ بالثأر منهم ازدراءً لهم. (المرزوقي، الحماسة، ٢٤٥-٢٥٠).

إلى الفتيان ثم ثانياً إلى السيوف. ثم يربط الشاعر، كما لو كان غرضه أن يكشف الصلة غير الواعية بين الاثنين، بين هذا والصورة الشعرية النموذجية الذكورية للبرق. وفي البيت ١٦ يوقظ فتيان هذيل الباسلون وإن كانوا ثملين ويصيبهم الروح والتشتت على أثر الهجوم المبكر الذي شنه عليهم خال الشاعر. وتوحي واو ربّ في بداية البيت ١٤ بأن هذه الغزوة ليست حادثة فردية، بل إن القبيلتين، قبيلة الشاعر وقبيلة بني هذيل، قد دخلتا في سلسلة غير منقطعة من القتل والانتقام، أي أن الحرب كانت سجالات لا نهاية له بينهما وأن لا نصر يدوم. وهكذا فإن الأخذ بالتأثر يلعب دوراً مهماً في إثبات الهوية القبلية من جهة أخرى. وذلك أن القريب (الذي بينك وبينه صلة دم) هو من يجب عليك التأثر له؛ أما الغريب/العدو فهو الذي تأخذ التأثر منه. إن دم القريب/الأخ حرام، أما دم العدو/الغريب فحلال. وهكذا فإن حالة التأثر الدائمة ولكن المتذبذبة بين فوز قبيلة وهزيمة أخرى هي معيار مهم لقياس القرابة/العداوة في عالم من التحالفات القبلية الواهنة والسريعة الزوال. وهكذا فإن قتل خال الشاعر كما يُعرض في البيتين ١٧ و ١٨ ليس إلا خطوة أخرى في تقدم الأخذ بالتأثر على هذا الإيقاع المتذبذب. فإن كان بنو هذيل قد قتلوا خال الشاعر، فلم يفعلوا ذلك إلا انتقاماً للهذليين الذين قتلهم. يعبر الشاعر عن البنية المعكوسة (chiasmus) للقانون الأخذ بالتأثر غير المكتوب من خلال الموازنة البلاغية: “فَلْتُ هذيلٌ ... هذيلاً يَفْلُ” (كسرت هذيل حده ... كسر حد هذيل). وقد نتخذ البيت ١٧ استعارة خاصة لقهر المرثي وقتله، وخصوصاً أن الموازنة بين المحارب وسيفه قد أثبتت بطريقة بلاغية في البيت ١٥. ويستخدم البيت ١٨ الاستعارة الشائعة لإناخة النوق على أرض خشنة كناية عن إذلال المرثي لبني هذيل. وبعد أن أخذت هذيل بثأرها في الأبيات ١٧ إلى ١٨، يحين دور الشاعر في الانتقام في الأبيات ١٩ إلى ٢٢. ويوصف الأخذ بالتأثر من خلال استعارة تقدم موازنة بين الآخذ بالتأثر الذي يقتل العدو وبين الرجل السخي الذي يضحي بذبيح كي يطعم الفقراء. فعبارة “صَلَيْتُ هذيل” في البيت ١٩ تعني ظاهراً أن هذيلاً قد صليت بالنار، أي شويّت، على الرغم من أن المعنى المجازي -ابْتُلِيَتْ بغضبه ومُنِيَتْ بنقمته- هو المعنى المقصود في هذا البيت. وبالمثل فإن كلمة ‘الخرق’ (أي السخي) في البيت نفسه، قد

تبدو للوهلة الأولى صفة غريبة للآخذ بالثأر، إلا أن معناها يتضح في البيت التالي (البيت ٢٠) حيث يوصف بالكرم في سماحه لرمحه أن يشرب مرتين من دماء بني هذيل. إن المفهوم الذي يكمن وراء هذه الاستعارات واضح: أي أن الدفاع عن القبيلة والانتقام لشرفها ضروريان لبقاء القبيلة مثلها مثل الماء والطعام. وعلى الرغم من أننا نرى أن حيوانات الوحش وليس المجتمع الإنساني، في البيتين ٢١ و ٢٢، هي التي تطعم "ذبيح" الآخذ بالثأر، فإن الذئب والضباع تهلل لهذه الوليمة التي أتاحها لها. أما النور فقد ثقلت من أكل لحوم القتلى حتى تعي على الطيران، وإنما تُسِفُّ، أي تكاد تنزلق وتتعثّر إلى الأرض.

إن ما يكمن وراء هذا التفاعل المعقد للصورة الشعرية والاستعارة هو العلاقة الجدلية بين الآخذ بالثأر والتضحية بالحيوان. فنرى في التضحية بالحيوان أن حيواناً حلالاً يذبح ويشوى، ثم تشارك القبيلة ومواليها وجيرانها في أكله. ولحم الذبيح تأثير مطهر ومغذٍّ على الذين يأكلونه. أما في الآخذ بالثأر فإن القبيلة تتطهر بطريقة غير مباشرة من خلال تدنيس العدو أو تلويثه. أي في التضحية بالحيوان يذبح حيوان، ويشوى، ويُطعم البشر حتى تتطهر القبيلة؛ أما في الآخذ بالثأر فيقتل بشر، ويشوون استعارياً، وتأكلهم أكثر الحيوانات تحريماً. أكلة الجيفة، فالنتيجة، بالنسبة إلى قبيلة القتلى بني هذيل هي التدنيس. وهكذا تصف الأبيات ١٩ إلى ٢٢ على المستوى الظاهري القهر والقتل الجسدي. أما على المستوى العميق فتعبر من خلال الاستعارة عن تدنيس الدم الهذلي وما يترتب على ذلك من تطهير بني فهُم، قبيلة الشاعر.

P. 274

في آخر بيتين من القصيدة يعلن الشاعر بأن فترة التدنيس الطقوسي لديه قد انتهت،^{٣٣} وقد حلت الخمر، التي كان الشاعر قد حرّمها على نفسه خلال تلك الفترة. ومرة أخرى نجد أن الأنواع البلاغية تعبر عن مفاهيم طقوسية. ويكشف رد العجز على الصدر، أي 'تحلّ' على 'حلت'، في البيت ٢٣ والطباق بين 'حلت' و'حراماً'، في

^{٣٣} من حيث المنطق إذن فإن تحليل الخمر هو نتيجة تدنيس دم العدو 'الحرام' في البيتين السابقين. وهكذا يبدو لنا ترتيب المرزوقي للأبيات أفضل من ترتيب التبريزي الذي يضع البيتين ٢٣ و ٢٤ قبل البيتين ٢١ و ٢٢.

ضوء التقابل بين التدنيس والتطهير للقسم السابق من القصيدة، عن الدلالة الاستعارية والطقوسية لعادة تحريم الخمر حتى إدراك الأخذ بالثأر: فالخمر تقوم من خلال الاستعارة مقام الدم.^{٣٤} وعندما يكون دم القبيلة قد أصبح حراماً، أي مدنساً مطلولاً، تُحرّم الخمر؛ وعندما يؤخذ بالثأر، ومن ثم يتطهر دم القبيلة، تصبح الخمر بالمثل حلالاً من جديد. ويتضح مفهوم الدنس الطقوسي خلال فترة الأخذ بالثأر في عادة أخرى، يذكرها المرزوقي:

هذا على عادتهم في تحريم الخمر وما يجري مجراها في ولوع النفس به والميل إليه إذا قتل لهم قتيلٌ، حتى يدركوا ثأره، أو حزبهم أمرٌ عظيم يحتاجون فيه إلى مناهضة ومزاولة. وربما كانوا يحرمون على أنفسهم تنظيف البدن والأخذ من الشعر وما شاكله. وذلك على حسب ميل الطباع وإيثار فطم النفس عن الشيء الذي لا مترك له عندها. والقصد في جميعه حبس النفس عن المطلوب وتذكيرها بالمفقود. لئلا تتناساه أو تتشاغل عنه. فيقول: أدركت الثأر فحلت الخمر بعد أن كانت محرمةً بالندب علي، وبجهدٍ ألت حلالاً، إشارةً منه إلى ما قاساه في طلب دمه. ومعنى بلأى: بعد جهد وبجهد.^{٣٥}

في البيت ٢٤ يعلن الشاعر إدراك ثأره وانتهاء فترة الحداد على خاله، وكلا الأمرين تركه مهزولاً، ويدعو "من خاطبه إلى ما كان يتشوفه من سَقِيهِ له"^{٣٦}، أي يطلب كأساً من الخمر. وفي سياق الصورة الشعرية للخمر فإن لكلمة 'خل'، التي ينبغي أن تعني مبدئياً "مهزولاً"، كما يذكر المرزوقي في الموضع نفسه، يجب كذلك أن تُتخذ الكلمة نفسها تورية، بمعنى 'الخل' (أي، الخمر القارصة)، وبالتالي تُتخذ تجنيساً لـ 'خال'. وهكذا فإن كل المفردات يتعلق بعضها ببعض على المستوى المجازي والطقوسي: فإذا كانت الخمر الحلال هي الموازي الاستعاري لدم القبيلة المتطهر، فإن

^{٣٤} ومن المجاز: دفع نفسه أي دمه. فمن معاني النفس 'العجازية' الدم. ومن ثم تصبح الخمر نظيراً للنفس.

[انظر س. ستيتكيفيتش، الصم الخوالد عن الدم باعتباره النفس السائلة.

S. Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, pp. 168-179].

^{٣٥} المرزوقي، الحماسة، ٨٣٨.

^{٣٦} السابق، ٨٣٩.

المعنى الاستعاري لعبارة "بعد خالي لخل" هو أن موت خال الشاعر حوّل دمه الطاهر (الخمير) إلى دم مدّئس (خمير سيئة، خل)، ومن ثم فإن الدعوة إلى شرب الخمر هي بمثابة تأكيد عودة دم الشاعر وشرفه من جديد طاهرين.

لم يكد ينكشف المحتوى المجازي والطقوسي لهذه المراثية حتى اتضح لنا المغزى الدلالي لكثير من تفصيلاتها البلاغية. وما أن ندرك أن هدف الشاعر في الأخذ بالثأر هو 'حل' التزامه بالانتقام، أي أن يستعيد حالة من الطهارة الطقوسية المعبر عنها من خلال 'تحليل' الخمر، حتى ندرك كذلك أن القافية المتكررة والتجنيسات المتعددة لمفردة 'حل' ليست مجرد أنواع بلاغية لفظية، وإنما هي تعبر عن الأبعاد المعنوية للكلمة نفسها التي تتغلغل في القصيدة. ففي تقليد شعري يُنكر تكرار كلمة بعينها في قافية القصيدة إلا إذا كان بعيداً عن الموضع الأول بحيث لا تلفت الانتباه، وهذه القصيدة تتكون من ٢٤ (أو ٢٦) بيتاً ترد فيها كلمة 'حل' أو 'حل' أربع مرات. الأبيات ٣، ٩، ١٤، ٢٣. وقد أبرز الشاعر هذه الكلمة إبرازاً أكثر في البيتين ٩ و ٢٣ من خلال الطباق، والجناس الاستهلالي، ورد العجز على الصدر. وهكذا يمكن تلخيص الحركة الكلية للقصيدة في المضي من الحرام إلى الحلال، في إثبات الشاعر هويته من خلال إثبات صلة الدم عبر الأخذ بالثأر. إن التلاعب بالمعاني المختلفة للفعل 'حل' في أثناء القصيدة أمر مهم أيضاً من جهة الدلالة. فثمة شيء من السخرية في أن عقدة الشاعر التي 'ما تُحل' (البيت ٣) هي التي تؤدي 'حل' الشاعر من التزامه بالأخذ بالثأر. والجناس الاستهلالي بين 'حل' و 'حزم' في البيت ٩ يوحي مرة أخرى في السياق الأكبر للقصيدة بالصلة التي تربط بين الالتزام والتحلل منه. وكذلك تتضافر أنواع بلاغية مثل الجناس والطباق بطريقة تقوّي البنية الجدلية لطقس الأخذ بالثأر، كما نرى في الأبيات ١٧، ١٩، ٢٣.

إن مقارنة موجزة بين هذه القصيدة وقصيدة عمورية لأبي تمام (أعلاه، الفصل ٨) لتكشف عن أن التشابهات بينهما لا تقتصر على التكاثر من الأنواع البلاغية وإنما تتجاوز ذلك إلى بنية مشتركة تقوم على طقس التضحية. ففي كلا القصيدتين، يستسلم الشكل التقليدي للقصيدة-قصيدة المدح في حالة أبي تمام والمراثية في الحالة الراهنة-

لبنية أعمق، تقررهما الصيغة الطقسية للأخذ بالثأر. ففي قصيدة تأبط شراً الأمر شخصيٌ وقبليٌ، أما في قصيدة أبي تمام فقد أصبحت المسألة مسألة الدولة العباسية. ومهما يكن البون شاسعاً بينهما فإن القصيدتين تعرضان على المستويين البلاغي والدلالي بنية معكوسة (chiasmus)، ترجع إلى القانون الجاهلي غير المكتوب للأخذ بالثأر. إن التوازي بين قصيدة أبي تمام ومرثية تأبط شراً يعيننا بصفة خاصة على فهم امتناع المعتصم عن شرب القدح الذي كان في يده وعن مباشرة النساء حتى ينتقم من الروم لمدينة زبطرة (قصيدة فتح عمورية، البيتان ٤٦ و٤٧)، وفي الكشف عن الجانب الطقوسي لاغتصاب المسلمين للنساء العموريات: فهذه الأفعال تمثل أولاً القَسَمَ بالانتقام وثانياً الاحتفال بالوفاء بهذا القسم، وهو بالضبط ما رأيناه في امتناع الشاعر عن شرب الخمر في بداية مرثية تأبط شراً وطلبها في نهايتها. فللخمر إذن وظيفة طقوسية في كلا السياقين.

بطبيعة الحال، ليست المشكلة الحقيقية ما إذا كان الشاعر الذي قال القصيدة هو تأبط شراً أو خلف الأحمر أو غيرهما-فمثل هذه الدقة في النسبة لا يمكن إثباتها تاريخياً- وإنما المشكلة الحقيقية هي ما إذا كانت القصيدة عملاً أصيلاً لعرب الجاهلية الوثنيين أو تصوراً ألمعياً (على الأرجح) لأحد الشعراء المولدين والمدنيين من البصرة أو الكوفة. وهذا السؤال لم يُجَبْ عنه بشكل مقنع بعد، وفي تصوري ليس من المحتمل أن يجاب عنه في المستقبل. إن المهم في السياق الراهن هو أن أبا تمام اختار، بنسبته القصيدة إلى تأبط شراً، أن يسمعنا فيها صوت ذلك الصعلوك المشاغب الفاتك.

إن ما تكشف عنه صيرورة هذه القصيدة، وصيرورة الحماسة ككل، هو أن مسألة الأصالة بالنسبة إلى القصائد الفردية كانت قليلة الأهمية في قبول هذا الاختيار (أي الحماسة) بوصفه تعبيراً أصيلاً عن التراث الأدبي والثقافي العربي. وأياً كان صاحب الصوت في القصيدة، فإن صوتها يرنُّ رنيناً أصيلاً. وعلاوة على هذا، أعتقد أنه ليس بطريق الصدفة أن الصوت الأبرز هذا البروز الواضح على تعددية الأصوات الشعرية الخافتة في الحماسة هو صوت شبيه إلى حد مدهل بالحساسية الجمالية والأسلوب اللذين نجدهما في شعر أبي تمام نفسه. ومن المؤكد أن مقارنة مرثية تأبط شراً بقصيدة

عمورية لأبي تمام تفنّد زعم المرزوقي بأن الفرق بين ديوان أبي تمام وحماسته هو فرق بين الشهوة والذوق/الاستجادة.

طمس اسم الشاعر/أسماء الشعراء

مما يثير اهتمامنا مرة أخرى بمسألة أصالة قصائد الحماسة ونسبتها هو الادعاء على أبي تمام بطمس أسماء أصحاب القصائد عمداً. وهذا أمر يمكن شرحه بأنحاء مختلفة. ويتهم المرزباني أبا تمام بأنه طمس أسماء أصحاب القصائد كي يغطي على انتحاله:

وللطائي سرقات كثيرة أحسن في بعضها وأخطأ في بعضها. ولما نظرتُ في الكتاب الذي ألفه في اختيار الأشعار وجدته قد طوى أكثر إحصان الشعراء. وإنما سرق بعض ذلك، فطوى ذكره، وجعل بعضه عُدَّةً يرجع إليها في وقت حاجته، ورجاء أن يترك أكثرُ أهل المذاكرة أصولَ أشعارهم على وجوهها، ويقتنعوا باختياره لهم؛ فتغبى عليهم سرقاته.^{٣٧}

P. 277

كذلك فلعل كلاين-فرانك أصاب في رأيه عندما قال إن أبا تمام يدمج أبياتاً من شعره هو ضمن القصائد غير المنسوبة في الحماسة:

من المذهل أن الأبيات التي تتميز بمفردات رائقة توجد كثيراً بين القطع الشعرية التي لا يذكر أبو تمام أسماء أصحابها. فحوالي الثلث من قصائد الحماسة غير منسوبة، وهو عدد يلفت النظر. فهل طمس أبو تمام متعمداً أسماء شعراء معينين؟ وهل كان لديه شيء يخفيه؟ فمن الملاحظ أن ثمة كثيراً من الأفكار الموازية بين شعراء الحماسة الأغفال وشعر ديوانه هو [...] من الممكن أن أبا تمام أدمج أبياتاً من شعره في أبيات القطع غير المنسوبة. ويمكن أن يكون أبو تمام نفسه، هو صاحب بعض القطع الشعرية ذات الإبداع اللافت للنظر لكي يعرضها على الجمهور بوصفها أمثلة للأسلوب الشعري الذي عيبَ عليه في شعره بسببها.^{٣٨}

^{٣٧} المرزباني، الموشح. ٤٧٨. [النص موجود كذلك في طبعة دار الفكر العربي للمحقق نفسه د. ت. ٣٨٣- المترجم].

^{٣٨} كلاين-فرانك، "الحماسة"، II، "١٦٩-١٧١".

ومهما يكن من أمر، فلو كان أبو تمام حقاً قد سرق أبياتاً، لكان من الأفضل، في رأيي، أن يغطي على ذلك بحذف هذه الأبيات برمتها من ديوان الحماسة. أما بالنسبة إلى إدماج أبي تمام بعض أبياته في أشعار الحماسة فليس مستبعداً وبما أنه استحلّ لنفسه إدماج الأشعار وتنقيحها فلم لا يمضي قدماً إلى الخطوة الأخرى؟ لكن حتى لو كان قد أدمج بضعة أبيات من شعره هنا وهناك، فلا يمكن أن تكون هذه الأبيات المدمجة ثلث الحماسة. وإنّ فحصاً لبعض الأمثلة التي يذكرها المرزوقي لأشعار غير منسوبة تقترب من أسلوب أبي تمام لا يكشف عن شيء مفيد. وفي الحالات التي ينسب فيها الشارح القطع الغفل إلى شاعر معين فهو في الأغلب شاعر مجهول الذكر، وكثيراً ما يكون أموياً.³⁹ وقد يبدو أن مسألة نسبة الشعر إلى صاحبه، التي كانت جدّ جوهرية لدى أصحاب الاختيارات من اللغويين، أصبحت أقل أهمية عند الشاعر-الجامع، الذي يرى في العدد الكبير من المختارات غير المنسوبة أمراً يفي بغرضه الأدبي: أي استيعاب الأصوات الشعرية الفردية الكثيرة في وحدة تذوب فيها فرديتها حتى لتنسجم في صوت متحد جمعي: أي إجماع شعري صرف.

P. 278

إدماج النصوص

إن سلامة النصوص الشعرية الأصلية في الحماسة لا تتعرض للإخلال من طريق حذف الأبيات وتنقيحها فحسب، وإنما ثمة أيضاً حالات موثقة من إدماج أبيات شاعر ما في نص لشاعر آخر. ويهمنا هذا النوع من التلاعب النصي بصفة خاصة لأن عملية التأليف بين أبيات شاعرين مختلفين في قصيدة واحدة توازي، إلى حد ما، عملية التأليف المذكورة أعلاه بين أصوات شعرية مختلفة في الحماسة. إن فحصاً لمثال من أمثلة هذا التأليف الشعري أو المزج، سوف يبين كيف يمكن أن يتغير معنى البيت وبالمثل نغمته عندما ينتقل إلى بيئة شعرية أخرى.

³⁹ يحتاج الأمر إلى بحث أبعد في هذا الموضوع. ذلك أن محاولتي لمراجعة قائمة كلاين-فرانك لأمثلة الحماسة التي يرى المرزوقي أنها تشبه شعر أبي تمام إلى حد كبير مع نسبتها من قبل الشارح نفسه لم تكشف عن كثير.

انظر السابق، ١٧٠.

ينسب أبو تمام الحماسية ١٢٠ إلى الشاعر الأموي المتأخر جعفر بن علبة الحارثي.^{١١} ومع ذلك، فإن كلاً من المرزوقي والتبريزي ينسبان البيتين الأخيرين منها إلى الشاعر الأموي الصعلوك مالك بن الريب. وفي رأي المرزوقي قد دخل هذان البيتان الأخيران قد دخلا في أبيات جعفر بن علبة^{١٢} "على سبيل الغلط."^{١٣} ومن المحتمل أن تقدير كلاين-فرانك أكثر صحة في قوله: "يبدو أنه من الأرجح أن [أبا تمام] فعل ذلك متعمداً لكي ينتج جواً عاطفياً يتناسب والمشاعر الرومانسية لدى القارئ."^{١٤} أما أن أبا تمام قد قام بهذا الإدماج بوعي أو دون وعي فأمر مستحيل إثباته. ومع ذلك فإن تأثير هذا الإدماج على معنى أبيات جعفر بن علبة أمر قابل للإدراك والتمييز.

الحماسية ١٢٠^{١٥}

١. ألا لا أبالي بعدَ يومي بسَحْبَلٍ إذا لم أعذبْ أن يجيءَ حِمَامِيَا
٢. تركتُ بجنْبِي سَحْبَلٍ وتِلَاعِهِ مُراقَ دمٍ لا يَبْرَحُ الدَّهْرَ ثَاوِيَا
٣. إذا ما أتيتَ الحارثِيَّاتِ فأنعني لَهُنَّ وخَبْرُهُنَّ أن لا تَلَاقِيَا
٤. وَقَوْدَ قَلُوصِي فِي الرُّكَابِ فَإِنَّهَا سَتُضْحِكُ مُسرُوراً وتُبْكِي بواكِيا

هذه القصيدة، كما نقرأ في شرح التبريزي، قيلت لمّا قتل الشاعر جعفر بن علبة الحارثي وحارثي آخر هو علي بن جعدب رجلاً من بني عقيل لثأر قديم.^{١٦} في البيت

P. 279

^{١١} المرزوقي، الحماسة، ٣٥٦-٣٥٨؛ التبريزي، الحماسة ١: ١٨٥.

^{١٢} المرزوقي، الحماسة، ٣٥٧. [وانظر ترجمته في معجم الشعراء للمرزباني (ت ٣٨٤ هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة: هيئة قصور الثقافة، سلسلة الذخائر، ٢٠٠٣)، ٢٩١ وقد أثبت المرزباني البيتين الأخيرين لجعفر بن علبة وليس لمالك بن الريب-المترجم].

^{١٣} كلاين-فرانك، "الحماسة"، II، "١٧٣".

^{١٤} المرزوقي، الحماسة، ٣٥٦-٣٥٨؛ التبريزي، الحماسة ١: ١٨٥. انظر ترجمة أخرى لهذه القصيدة في كلاين-فرانك، "الحماسة"، II، "١٧٣". وفي التبريزي جاء الشطر الأول من البيت الرابع: "وقود قلووصي بينهن فإنها"، يقصد النساء الحارثيات في البيت الثالث. (التبريزي، الحماسة ١: ١٨٥). ويتخذ المرزوقي (الحماسة، ٣٥٨) "قود" بمعنى تكرار الفعل والإكثار منه، لكنني أعتقد أنه مجرد التوكيد. ويترجم كلاين-فرانك الشطر الأول من البيت الرابع هكذا "خذ ناقتي دائماً إلى الناقة الممتطة." وليس له معنى، فينبغي أن تعني عبارة "في الركاب" مع أو بين الجمال المحملة.

الأول يفخر الشاعر بأنه بعد أن أخذ بثأر قبيلته في يوم سحبل، لا يهمه أن يموت قريباً. ويفهم كل من المرزوقي والتبريزي الشطر الثاني بأنه يعني "إذا لم يعذبني الله تعالى تبارك اسمه، ...، إذا سلمت من عذاب الله عز وجل". "وليس في البيت نفسه ما يشير إلى أن جعفرًا على وشك الموت، فقد تكون العبارة مجرد فخر قبلي بأنه صفى حساباته، وثأر لشرفه وشرف قبيلته، وإذا جاء أجله بعد ذلك، فإنه سيكون موتاً مشرفاً، لا اعتراض له عليه. يصف البيت الثاني أثر الدم الذي تركه الشاعر على جانبي الوادي ومسائل مياهه، وكأنه تمثال تذكاري لمجده وشجاعته لا يزول حتى بعد موته هو. ومع ذلك فعبارة "مراق دم" ذات وجهين: فحسب التبريزي "مراق" اسم مفعول-وفي هذه الحالة يمكن أن تكون مفعولاً به: تركت مراق الدم (أي قتيلاً)، أو حالاً: تركت مراق دم-، أما أنا فأفضل قراءة المرزوقي لها أي أنها اسم مكان-بمعنى موضع أريق به دم-ومن ثم يكون "لا يبرح" من صفة الدم، أي الدم لا يبرح المكان الذي أريق فيه.

P. 280

وهكذا عندما نقرأ البيتين الأولين معاً، يبدو الأول مشيراً إلى دم بني عقيل ويبدو البيتان فخراً تقليدياً بالشجاعة والأخذ بالثأر. ومع ذلك، فعندما نفسر هذين البيتين في سياق البيتين الأخيرين من القطعة، لا يعود موت الشاعر جزءاً من الفخر التقليدي، وإنما يبدو أنه واقع وشيك. فالدم المسفوك في البيت ٢ يبدو، بعد قراءة البيتين الأخيرين، أنه دم الشاعر بالإضافة إلى، أو بدلاً من، دم عدوه. وهكذا فإن كلمات البيتين ٣ و ٤ كلمات رجل يحتضر، سواء عدناها "رومانسية"، "على حد تعبير كلاين-فرانك، أو رثائية، كما أفضل. ويطلب الشاعر من رفيقه في البيت ٣ أن يعلن موته لنساء القبيلة: "... وخبرهن أن لا تلاقياً". وفي البيت ٤، والذي يبدو أن معناه قد خفي على كلاين-فرانك، يطلب الشاعر رفيقه من أن يقود ناقة الشاعر بلا راكب عليها معهم، وهو ما يشير إلى أن الشاعر قد قتل، الأمر الذي سيضحك الشامتين ويبكي النساء الثاكلات. كذلك فإن البيتين الأخيرين بالتالي متأثران بالبيتين السابقين عليهما.

"التبريزي، الحماسة ١: ٢٨-٢٩ تحت عنوان "حديث جعفر بن علبة الحارثي وسبب حبسه وقتله".

فالفخر القبلي في مطلع القطعة يضفي نغمة فروسية على نهايتها التي لولا ذلك لبدت
رثائية جياشة عاطفة مما يشرح لنا، أيضاً، وضع أبي تمام هذه القطعة في باب
الحماسة بدلاً من باب المراثي.

وإن عدنا إلى النقطة الرئيسة في المناقشة الراهنة نرّ أن إضافة البيتين الأخيرين
لا تفضي إلى تأليف موفق فحسب، وإنما يصبغ كل من الجزأين قراءتنا للآخر وتفسيرنا
له.

من الواضح، إذن، أن كل نوع من أنواع التلاعب بالنصوص الأصلية يؤثر على
اتجاه المتلقي وقراءته وتفسيره للقصيدة. وأبو تمام كلما تلاعب أو تصرف بنص القصيدة
الأصلية ازدادت سيطرته عليها حتى تفي بأهدافه الأدبية الشخصية. فأولاً بمجرد
اقتطاع القطعة من بيئتها الشعرية الأصلية، وإضافتها في باب معين أو موضوع معين،
ووضعها بجوار قطع شعرية أخرى، فإن صاحب الاختيار يفرض على القطعة افتراضات
وتفسيرات معينة دون تفسيرات وافتراضات أخرى. واتجاهنا إلى قصيدة ما مصنفة في
باب الحماسة، مثلاً، يختلف عن اتجاهنا إلى القصيدة نفسها وهي مصنفة في باب
المراثي أو باب النسيب والبيتان الأخيران في قصيدة جعفر بن علبة التي فرغنا للتو من
مناقشتها مثال على هذا. وهكذا فإن المعنى أو التفسير لبيت من الأبيات أو جزء من
قصيدة، وخصوصاً نغمته، قابل للتغير بمجرد اقتطاعه من سياقه الأصلي وتصنيفه في
سياق جديد.

P. 281

إن فهم قطعة شعرية أو حتى قصيدة كاملة قد يتأثر تأثراً أبعد من خلال طمس
أو إغماض سياقها ومصدرها التاريخيين. فقراءتنا لقصيدة عباسية تختلف عن قراءتنا
لقصيدة جاهلية. وهذا ما نجده في الرثاء المنسوب إلى تأبط شرّاً. فقد نرى فيه تعبيراً
أصيلاً عن عاطفة عرب الجاهلية وطقوسهم إذا اعتبرناه من عمل الصعلوك الشهير، وإذا
اعتبرناه من شعر ابن من أبناء القرن الثاني الهجري، مثل خلف الأحمر المنتهي إلى
مدرسة البصرة اللغوية، فقد نرى فيه تفسيراً بلاغياً وتحليلياً للماضي الجاهلي. بل إن
مجرد طمس اسم شاعر محدث أو مخمول الذكر قد يضفي على قطعه الشعرية هالة
توحي بصوت نبيل من ماضٍ عزيز ونفيس.

وإذا أضفنا من ثم إلى هذه الضروب من التلاعب الخارجي (أي في نسبة القصيدة) التغييرات في النصوص الشعرية (أي التنقيح والإدماج، والتوليد، إلخ) فإن سيطرة أبي تمام على النصوص الشعرية الأصلية لا حدود لها أو تكاد. ومن خلال ضروب التلاعب المختلفة هذه أخضع أبو تمام النصوص الشعرية الأصلية والأصوات الشعرية الفردية لرؤيته الأدبية الخاصة للحماسة. وسيلتفت الحديث الآن إلى تأليف الحماسة ومفهومها.

الفصل الثاني عشر

تأليف الحماسة ومفهومها

جمع الحماسة

لا يُعرَفُ على وجه التحديد تاريخُ جمع الحماسة ولا الظروفُ التي أحاطتُ بهذا الجمع. وبصفة عامة فإنَّ الحكايةَ التي يرويها التبريزي في مقدمة شرحه للحماسة لاقتُ قبولاً؛ يقول:

P. 282

وكان سببُ جمع أبي تمام الحماسة أنه قصد عبد الله بن طاهر وهو بخراسان. [...] وعادَ من خراسان يريد العراق فلما دخل همدان اغتنمه أبو الوفاء بن سلمة فأنزله وأكرمه فأصبح ذات يوم وقد وقع ثلج عظيم قطع الطرق ومنع السابلة فغمَّ أبا تمام ذلك وسرَّ أبا الوفاء فقال له: وَطَنُ نَفْسِكَ على المقام فإن هذا الثلج لا ينحسر إلا بعد زمان وأحضره خزانة كتبه فطالعها واشتغل بها وصنَّفَ خمسة كتب في الشعر منها كتاب الحماسة والوحشيات وهي قصائد طوال. فبقي كتاب الحماسة في خزائن آل سلمة يضمنون به ولا يكادون يبرزونه لأحد حتى تغيَّرت أحوالهم. وورد همدان رجل من أهل دينور يعرف بأبي العواذل فظفر به وحمله إلى أصفهان فأقبل أدباؤها عليه ورفضوا ما عداه من الكتب المصنَّفة في معناه.^١

ويلخص كلاين-فرانك الموقف كما يلي:

لا أحد من معاصري أبي تمام يذكر الحماسة. لهذا يمكن افتراض أنها من أعماله الأخيرة، وأنه مات بعد تأليفها بوقت قصير، حتى أننا يمكن أن نعتبرها تقريباً من قبيل الأعمال التي تنشر بعد وفاة صاحبها، كما يؤكد المسعودي. [...] ويمكن أن يكون ما يقوله التبريزي صحيحاً جزئياً. فكان لا بد من وجود مكتبة في مرحلة الإعداد لمجموع [مثل هذا] من القصائد. ومع ذلك، فإنه لمن المستحيل أن يكون أبو تمام قد كتب الجزء الرئيس لهذه الأعمال [التي يذكرها التبريزي] خلال إقامته في

^١ التبريزي، الحماسة ١: ٣-٤.

همذان. ذلك أن التاريخ الحقيقي لجمع الحماسة كان غير معروف لوقت طويل قبل

أن يكتب التبريزي ما كتبه: وإلا كان المرزوقي قد ذكره.^٢

ويميل فروخ إلى قبول حكاية همذان، أو على أي حال إلى إدماج الحماسة بين الأعمال

P. 283

التي قام بها أبو تمام في سنواته الأخيرة.^٣

أما رأيي في هذه المسألة فيميل إلى رأي كلاين-فرانك. ومع ذلك، فإن ما هو أهم من تعيين التاريخ الدقيق للحماسة أو المكان المعين الذي أُلِّفَ فيه هو الاعتراف بأنها عمل غير متسرع سواءً في الإعداد له أو في تأليفه، وإنما هي ذروة اختياراته الشعرية من حيث الجماليات إن لم يكن من حيث التاريخ. كذلك فإن ما هو أهم من مسألة تأريخية التبريزي لجمع الحماسة هو ما تقوله هذه الحكاية عن عملية تأليف أبي تمام للحماسة: فالحماسة حسب قول التبريزي اختيار كتابي صرف، جمعت أشعاره من مصادر مكتوبة. ونتيجة لذلك فإن الشاعر-الجامع لا يضطر كما اضطر الجامعون اللغويون إلى تصحيح الأشعار القديمة وإثبات نصوصها أو حفظها-فقد اكتملت عملية تدوين الأشعار الشفوية كتابةً وانتهى عصرها. ولذلك فقد أُتيح للشاعر-الجامع في عصر الكتابة حق التصرف في النصوص المثبتة من حيث اقتطاع الأبيات أو الأجزاء عن سياقاتها الأصلية، إلخ. وفي عبارة أخرى، فإن أبا تمام، وقد تحرر من قيود الذاكرة في السياق الشفوي ومن الحفاظ على صحة الرواية التي التزم بها اللغويون، قد أنجز اختياراً شعرياً هو، مثله مثل قصائده، بمثابة عمل تأويلي، [بمعنى أنه يقوم بتفسير التقليد الشعري القديم من خلال إبداعه الشعري من جهة أو اختياره الشعري من جهة أخرى].

تكشف قائمة اختيارات أبي تمام التي يذكرها الآمدي (انظر أعلاه، الفصل ٣)،

والتي يمكننا أن نضيف إليها الحماسة الصغرى، المعروفة بالوحشيات، عن أن أبا

تمام قد خُبرَ طرقاً مختلفة من اختيار الشعر وتنظيمه: الاختيار القبائلي الأكبر الذي

^٢ كلاين-فرانك، "الحماسة"، II. "١٤٣".

^٣ فروخ، أبو تمام، ١٨.

يتكون من قصيدة كاملة من كل قبيلة، أما اختيار أبي تمام القبائلي الآخر، المعروف بالاختيار القبائلي، فيتكوّن من قطع من أفضل القصائد لكل قبيلة ويتجنّب الأشعار الكبرى للشعراء المعروفين في الجاهلية وصدر الإسلام، حتى ينتهي إلى الشاعر الأموي إبراهيم بن هرمة (ت ١٧٦/٧٩٢)، وحسب ما قاله الآمدي فيبدو أن هذا الاختيار الأخير مرّتب ترتيباً زمنياً. والاختيار التالي في قائمة الآمدي هو الحماسة نفسها، والتي يذكر بعدها اختياراً آخر، اختيار المقطعات، وهو مكوّن، مثله مثل الحماسة، من قطع شعرية ومرّتب حسب الموضوع إلا أنه يبدأ بباب الغزل بدلاً من باب الحماسة. في النهاية يذكر الآمدي الاختيار المجرد في أشعار المحدثين، وهو اختيار، كما يوحي عنوانه، مقتصر على الشعراء المحدثين.^٤ أما الاختيار الذي لم يورده الآمدي، الحماسة الصغرى (الوحشيات). فهو مجموع صغير من القطع الشعرية المرتبة طبقاً لعناوين الأبواب نفسها التي في المجموع الأكبر والأفضل المعروف بالحماسة.^٥

على الرغم من أن الترتيب التاريخي لهذه الاختيارات لا يمكن إثباته، إلا أن القائمة تكشف مع ذلك عن أن الحماسة كانت نتاج عمل ممتد من تجريب وتقييم لعمليات اختيار مختلفة وأطر تنظيمية متنوعة: حسب القبيلة أو التأريخ؛ من خلال قصائد كاملة أو قطع شعرية؛ مكوّنة من شعراء مشهورين أو مغمورين؛ لشعراء قدماء أو محدثين. وعلاوة على هذا، فإن الموضوعات وترتيبها الخاص، حتى بعد الاستقرار عليهما. كانا لا يزالان قابلين للتنوع. وقد اختبر أبو تمام عدة احتمالات في هذا الصدد وكانت الحماسة هي التي أخذت قصب السبق في هذا المضمار. ومرة أخرى، من الملاحظ أن مثل هذا التلاعب والتجريب بـ'ديوان العرب' لا يمكن تحقيقه إلا من خلال الكتابة والاعتماد على مدوّنات شعرية مكتوبة.

^٤ لا تعد نقائض جرير والفرزدق من جمع أبي تمام. ويقترح الميمني في مقدمته للوحشيات أنها يمكن أن تكون من جمع الأصمعي (أبو تمام). كتاب الوحشيات وهو الحماسة الصغرى، تحقيق عبد العزيز الميمني الرجكوتي ومحمود محمد شاكر [القاهرة: دار المعارف، د. ت، ٥].

^٥ يشير التبريزي مخطئاً إلى أن الوحشيات مكونة من قصائد طويلة (التبريزي، الحماسة ١ : ٤).

لقد افترض تقليدياً أن كتاب الحماسة كان أول اختيار من نوعه وأن الحماسات اللاحقة أخذت أسماءها وشكلها من هذا الاختيار.^١ ومع ذلك، نشأ بعض الاضطراب نتيجة ملاحظة التبريزي، المقتبسة أعلاه، من أنه مع ظهور الحماسة في إصفهان رفض علماء تلك المدينة "الكتب المصنفة في معناه".^٢ وقد أخطأ عادل سليمان جمال، فيما اعتقد، في فهم عبارة التبريزي واستنتاجه منها عندما قال "إن التبريزي يعني، كما يمكننا أن نفترض مطمئنين، كتب الاختيار، من قبيل المعلقات والأصمعيات."^٣ ولا أرى كيف يمكن أن يُعدَّ هذان الاختياران من النوع نفسه أو حتى مكوّنين على أساس المبدأ نفسه الذي قامت عليه الحماسة. وإنني أرجح أن التبريزي يقصد إلى أن حماسة أبي تمام، مع مضي الزمن وظهور حماسات أخرى محاكية لها (وخصوصاً حماسة البحتري)، أصبحت مفضلة على تلك الحماسات الأخرى. ومهما يكن من أمر، فإن ظهور اختيارات أخرى مرتبة بطريقة مشابهة على نحو أو آخر. أي على الأبواب، قبل حماسة أبي تمام أو معاصرة لها أمر ليس مستبعداً تماماً. وعلى أي حال، كانت حماسة أبي تمام هي الأولى من نوعها التي أثرت تأثيراً واضحاً على الدوائر الأدبية كما كانت الحماسة الأولى من حيث توثيق وجودها.

P. 285

لا يمكن فهم بنية الحماسة ولا فهم دلالة اسم أول أبوابها وأكبرها دون صياغة مفهوم واضح عن دور الشعر في المجتمع العربي وما تنطوي عليه كلمة الحماسة من إشارات وإيحاءات اشتقاقية. وملاحظات التبريزي في مقدمته تعيننا في هذين الأمرين. يبدأ الشارح في الدفاع عن الشعر. ومن ثم عن مشروعه الراهن، من خلال ربطه بالتفسير القرآني:

عن عكرمة قال: ما سمعت ابن عباس فسّر آية من كتاب الله عز وجل إلا نزع فيها بيتاً من الشعر. وكان يقول إذا أعياكم تفسير آية من كتاب الله فاطلبوه في الشعر فإنه ديوان العرب. والأخبار في هذا المعنى كثيرة. وأفضل الأمم من كان به أمهر وحظه

^١ عادل سليمان جمال، "أساس الاختيار في مجموعات الحماسة"،

Adel Sulayman Gamal, "The Basis of Selection in the Ḥamāsa Collections," *Journal of Arabic Literature* 7 (1976): 28.

^٢ السابق.

منه أوفر وهم العرب الذين جعلوه ديوانهم الذي يحفظون به المكارم والمناسبات
ويقيدون به الأيام والمناقب ويخلدون به معالم الثناء ويبقون به مواسم الهجاء
ويضعفون ذكر وقائعهم في أعدائهم ويستودعون حفظ صنائعهم إلى أوليائهم.^٨

على الرغم من أن حجة اللغويين لدرس شعر القدماء والأعراب-من أنه يوضح
لهم ما يغفص عليهم من معاني مفردات القرآن ومبانيه-قد اتخذت دافعاً أو على الأقل
ذريعة مقبولة للاستغراق في الشعر وفقه اللغة، إلا أن المشكلة ليست بهذه البساطة. ذلك
أن شعر الجاهلية القبلي، الذي كان يؤدي الوظائف الثقافية المتعددة التي يصفها
التبريزي، لا يستغنى عنه لفهم القرآن سواء أكان ذلك من حيث المفردات والقواعد
النحوية أم من حيث مستوى المفاهيم القرآنية كذلك.^٩ فالشعر القديم
هو "الديوان" أي سجل البيئة الاجتماعية والثقافية، وليس البيئة اللغوية فقط، التي
انبثق عنها القرآن والإسلام. وعلى النقيض من وجهة النظر الدينية التقليدية في
التعارض الأخلاقي بين الجاهلية والإسلام، فقد كان يجري بين أهل الأدب تيار عميق
من الوعي بأن النماذج العليا التي قام عليها الشعر الجاهلي، من الشرف والشجاعة
والحلم والدفاع عن الجار والضيافة والكرم وحماية المحتاج واليتيم وإكرامهما، لم تكن
على النقيض من الرسالة القرآنية.^{١٠} وعلى العكس من الفرس، على سبيل المثال، الذين
قد يبحثون في تراثهم قبل الإسلام عن ماضٍ لا إسلامي أو ضد الإسلام أي المزدكي أو
المانوي، سعى العرب، في درسهم للشعر الجاهلي-سواء أكان ذلك لأسباب لغوية كما
زعموا أم لا-إلى البحث فيما قبل الإسلام عن إرهاصات للإسلام كما سعوا في تسجيل
أنسابهم الثقافية-إن صح التعبير-إلى البحث عن صلة مباشرة بين الشعر والقرآن. وفي
عبارة أخرى، كان الإسلام، بالنسبة إلى العرب المسلمين، ذروة ماضيهم الوثني وليس
نفيًا له، أي الصياغة المتكاملة والنهائية للقيم الأخلاقية لدى أسلافهم القبليين. فإن

P. 286

^٨ التبريزي، الحماسة ١ : ٣.

^٩ من أجل مناقشات أوسع حول هذه المسألة، انظر مقالتي بعنوان "الشعر والخلود."

"Intoxication and Immortality: An Analysis of Wine and Wine-related Imagery in al-Ma'arri's Garden." In Fedwa Malti-Douglas, ed. *Critical Pilgrimages: Studies in the Arabic Literary Tradition*, special issue of *Literature East and West* (1989): 29-48.

^{١٠} انظر، على سبيل المثال، القرآن ٢ : ٢١٢ وما بعدها.

كان الإسلام، بالنسبة إلى علماء الدين، عبارة عن استعادة دين إبراهيم كما كان القرآن لديهم ذروة التقليد الديني الكتابي، فقد كان القرآن، بالنسبة إلى أهل الأدب من العرب، الإنجاز المتوج للتقليد الأدبي [الشفوي] الجاهلي-الفكرة التي سوف تتبلور في القرن الرابع للهجرة من خلال مفهوم إعجاز القرآن.

إن الاستشهاد بالشعر القديم لشرح القرآن، وبالمقابل، الاستشهاد بالقرآن لشرح المفردات والعبارات في الشعر، يعكس على المستوى الفقه-لغوي العمليات الثقافية الأوسع التي كوَّنت الرؤية الذاتية العربية الإسلامية. كذلك لم يقتصر هذا التفاعل بين الديني والأدبي على تفسيرات القرآن وشروح الشعر وإنما استمر الشعر، وبخاصة الشعر البلاطي المخاطب به الطبقات الحاكمة العربية الإسلامية، كما عرضنا في فصول الجزء الثاني، في محاولة إدماج الحياة العربية الإسلامية المعاصرة في نسيج المفاهيم القرآنية والعربية الجاهلية، وذلك على أساس التداخل بين القيم الإسلامية، المعبر عنها في القرآن وبين القيم العربية الجاهلية المتجسدة في الشعر القديم. لقد قامت شرعية الدولة العباسية، في الحقيقة، وكما رأينا في الجزء الثاني، على هذا التداخل على وجه التحديد.

في ضوء هذا يمكن أن نرى في الحماسة خلاصة وافية لديوان العرب الأكبر،

P. 287 تؤدي بطريقة موجزة ومنظمة الوظائف نفسها التي يعيِّنها التبريزي للمدونة الكبرى من الشعر العربي، إلا أن الحماسة لم تؤدِّ هذه الوظائف على المستوى القبلي، الجاهلي، وإنما على المستوى القومي، اللاتاريخي. إن خلط الحماسة للأشعار المنتمية لقبائل شتى وحروب وأيام وحقب مختلفة كان من جرَّاءه طمس التراث المخصوص بقبيلة ما أو حقبة ما حتى أنها لتعرض أمامنا بانوراما لنماذج لا زمنية لـ "العروبة".

مما تجدر الإشارة إليه أن ما أنجزته اختيارات الشعر، وخصوصاً الحماسة، من إثبات التقليد الأدبي والإحساس بالـ "العروبة"، أنجزته كذلك كتب الحديث بالنسبة إلى مفهوم السنة. ذلك أن إزاحة الحواجز القبلية والحدود المحلية والتاريخية في الأدب والثقافة التي أنجزتها الحماسة، أُنجِزَتْ في الحديث إلى حد كبير من خلال طلب الحديث، أي عادة الرحلة إلى بلاد شاسعة وثغور بعيدة لسماع الأحاديث مباشرة من

رواتها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وإذا كان طلب الحديث قد قضى على الحواجز المكانية فإن نحل المتن أو السند كان كفيلاً بالتغلب على الحواجز الزمنية. وقد لاحظ جولدتسيهر أهمية هذه الظاهرة على النحو التالي:

أدت هذه الرحلات إلى نتائج مهمة بالنسبة إلى التطور العملي للحديث في الإسلام. وبسبب العدد المتزايد للرحلات في طلب الحديث، نجح علماء الدين في إدماج التقاليد الإقليمية الخاصة في الإطار العام والمتوحد أكثر فأكثر للحديث. وبدون هذا النجاح فإن مفهوم جمع الحديث لا يكاد يصبح ممكناً. وكان القرن الثالث هو الوقت الذي لم يعد فيه لتمييز الأحاديث المحلية سوى أهمية نظرية؛ فكانت الأحاديث كلها تندمج-بشرط أن أسانيدها لا يرقى إليها الشك- في مدونة الحديث وكلها يعد ملزماً بالدرجة نفسها. [...] وبهذه العملية الانتقائية أصبحت بعض النقاط التي كانت من قبل محدودة بأقسام معينة من الإسلام ذات أهمية أكثر عمومية، وأحياناً أكثر شمولية، وأصبح ممكناً التطور إلى سُنَّة موحدة للعالم الإسلامي في كثير من المجالات. وإن لم يكن كلها. ولم يكن ممكناً قبل ذلك التحدث عن سنة موحدة في الإسلام.^{١١}

وهكذا أدت كتب الحديث على المستوى الديني الوظائف نفسها التي أدتها اختيارات الشعر على المستوى الثقافي أو القومي.

مفهوم الحماسة

عُرِّفَتْ كلمة 'حماسة' بشكل عام بمعنى الشجاعة أو بالترادف معها. ومع ذلك، فإن هذا التعريف البسيط، أو حتى الامتداد الرحب له، من معنى الشجاعة أو البسالة في ميدان الحرب أو في مواجهة الخطر، إلى مفهوم أوسع من الصمود لا يفسر بروز هذه الكلمة في حماسة أبي تمام واستمرارها في عناوين الاختيارات المحاكية لها.^{١٢} إن

P. 288

^{١١} جولدتسيهر، دراسات إسلامية ٢: ١٦٦-١٦٧.

^{١٢} انظر جمال، "أساس الاختيار"، ٣٢-٣٣.

مناقشة التبريزي الاشتقاقية/التشخيصية تبدو أكثر جدوى وأكثر إقناعاً في تفسيرها.

كتب التبريزي في بداية باب الحماسة :

الحماسة : الشدة في الأمر. يقال : حمس الرجل في الأمر يحمس حمساً إذا اشتد فيه وهو أحمس وحميس. وكانت قريش وكنانة وخزاعة وجماعة من بين عامر بن صعصعة يسمون حمساً لتشددهم في أحوالهم ديناً ودنياً. وكانوا إذا أحرموا لا يأقطنون الإقط ولا يسلون السمن أي لا يصفونه من الزبد ولا ينتفون الشعر ولا الوبر. وكان أهل الجاهلية يحرمون أشياء ولا يأتون البيوت من أبوابها ولكن من أدبارها أو ظهورها. وكان الرجل إذا أحرم قبل الحج فإن كان من أهل المدر اتخذ نقباً في ظهر بيته فمعه يدخل ويخرج ولا يدخل من باب بيته ولا يخرج منه. ويتخذ سُلماً يصعد فيه وينحدر. وإن كان من أهل الوبر دخل من خلف البيت إلا أن يكون من الحمس فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم من باب بني بنياناً واتبعه رجل من أهل الإسلام يقال له قطبة بن عامر أحد بني سلمة ولم يكن من الحمس فدخل معه فأنكر ذلك عليه وقال : اجتنبني فإنك محرم وقد دخلت من الباب. فقال : يا رسول الله وأنت محرم فقال له : إني أحمسي. فقال له الرجل : إن كنت أحمسياً فإني أحمسي رضييت بهديك وسنتك ودينك فنزل : "وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها [ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون] الآية [١٨٩ من سورة البقرة].... ويقال : قد حمس الشر حمس الوغي إذا اشتد. ... وكثر ذلك حتى سميت الشجاعة حماسة لأن الشجاع يشتد على قرنه عند المراس.^{١٣}

يمكننا أن نستنتج من ملاحظات التبريزي، آخذين في الحسبان ما نعرفه عن النماذج الطقوسية،^{١٤} أن الحماسة كانت تشير في الأصل إلى حالة كهنوتية "هامشية" تتحدد بتناقضها مع الحياة اليومية. وعلاوة على هذا، فطالما كان الموصوفون بـ'الحمس' يتمتعون بمكانة هامشية دائمة، فقد يبدو أنهم كَوَّنوا طبقة "كهنوتية" أو طائفة خاصة متميزة من العامة بصرامتهم في أمورهم دينية كانت أم دنيوية. وقد ورث النبي محمد، بوصفه قرشياً، منزلة الـ'الحمس'. وهكذا فإن الخبر الذي يرويهِ

P. 289

^{١٣} التبريزي، الحماسة ١ : ٤-٥.

^{١٤} انظر مقدمة الجزء الثاني، أعلاه.

التبريزي يسجل التحول من المفهوم الجاهلي للحماسة بأنها مكانة كهنوتية موروثة عند خاصة العرب (من قريش، كنانة، وخزاعة) إلى مكانة إسلامية أخلاقية أو روحية تقوم على التقوى والإيمان. وبالتالي يعبر الخبر نفسه عن مبدأ "المساواة في الإسلام" كما يتضح من بعض آيات القرآن وبعض الأحاديث النبوية.^{١٥} إن مفهوم الحماسة لا يقتصر، إذن، على الشجاعة أو البسالة في ميدان الحرب، وعلى الأقل طبقاً للتبريزي، لا يرجع إليها. وإنما يشير إلى صرامة وشدة من النوع المرتبط بحالة مقدسة (كهنوتية) - بمعنى التصميم الذي لا يفتر لمن أقسم على القيام بالأخذ بالثأر، والهيبة الصارمة للحاج - وهي حالة تمتد في أحوال خاصة، مثل الحمس، إلى كل الأمور الدنيوية والدينية؛ "التشدد في أحوالهم ديناً ودنياً". فمن الممكن بالتالي أن تمتد كلمة "حماسة" امتداداً دلاليّاً، أو على الأقل مجازيّاً، إلى المجال الأدبي كي تُسمّى بها قصائد باب الحماسة، بل الاختيار ككل، وهي قصائد تعبّر في إحكامها وإيجازها أفضل تعبير عن القيم والعواطف التي تكوّن التقليد الأدبي العربي.

كذلك ليس امتداد كلمة الحماسة إلى الاختيار كله أمراً غير مناسب، فعلى الرغم من أن الباب الأول يقدم هذه النماذج والعواطف، وهو بالتالي الجزء الأعظم من حيث موضعه وحجمه، إلا أن الأبواب الأخرى لا تخلو من العلاقة به وإنما هي تطورات للمبادئ المعروضة في باب الحماسة. ولهذا فإنني أرى أن الحماسة تشكل، مثلها مثل قصائد أبي تمام، خطاباً أدبياً متماسكاً، وعلاوة على هذا، أرى أنه يجب أن تفهم الحماسة طبقاً للعمليات والمبادئ نفسها التي استنتجناها من ديوان أبي تمام. وعودة مرة أخرى إلى قول لا يونز إن "أبا تمام رآها من حيث الشكل والمحتوى عالم القصيدة

^{١٥} انظر مثلاً الآية ١٢ من سورة الحجرات: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، وقول النبي: "...، وليس لأحد على أحد فضل إلا بالتقوى"، (مسند الإمام أحمد بن حنبل، مج ٦، بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ودار صادر للطباعة والنشر، د.ت)، ٩٨، وقوله: "الناس سواء كأسنان المشط." انظر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط ٢، مج ٢، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٠)،

الأكبر بالنسبة إلى عالمها الأصغر^{١٦} فيمكننا أن نقرر التالي: (١) كما كان بوسع أبي تمام في ديوانه أن يتجاوز البنية السطحية المقبولة للقصيدة ويعتمد بدلاً من ذلك على إدراكه البنية الطقوسية الأعمق أو البنية النموذجية الأصلية كي يضيف على قصائده بنية متماسكة، كذلك يتخذ من مفهوم البنية العميقة للقصيدة الكلاسيكية نفسه المبدأ الذي يضيف تماسكاً على أشعار الحماسة؛ (٢) وأن العلاقات المعنوية التي تربط بين أجزاء الحماسة هي العلاقات نفسها التي استخلصناها من تحليلنا لقصائد أبي تمام، أي (أ) علاقات استعارية (بما فيها المجاز المرسل)، أي علاقات قياسية، و(ب) علاقات ضدية-أي جدلية،^{١٧} وأن (٣) غرض الحماسة هو فوق كل شيء غرض تأويلي، يسعى إلى أن يجمع بين قطع شعرية حتى تتجلى علاقاتها الدلالية.

^{١٦} سبق اقتباسه أعلاه، الفصل ١١ (لايونز، "ملاحظات حول مفهوم أبي تمام للشعر،" ٦٣).
^{١٧} على حد علمي، لم يسبق أحد إلى مناقشة ترتيب الحماسة أو تحليل هذا الترتيب. أما كلاين-فرانك فلا يطرح في دراسته المطولة مناقشة أو شرحاً لعناوين الأبواب المفردة، ونظامها، أو العلاقات بينها. وعلاوة على هذا، يقصر مناقشته للأشعار على ما يبدو له. على الأقل، أنها في المقاطع الغامضة والصعبة والصور النادرة أو المستبعدة. بغض النظر عن أغلبية الحماسيات التي تتسم بالإيجاز والسلاسة وعن علاقاتها البعض بالبعض. والمحصلة هي صورة مشوهة للحماسة بوصفها عملاً أدبياً. ومن الجدير بالملاحظة، مع ذلك، هو مناقشة كلاين-فرانك لبعض الترتيبات داخل الأبواب طبقاً للتييمات، ولل كلمات المتكررة، والأحداث التاريخية، وكمية الشعر وترتيبه من قبائل معينة (كلاين-فرانك، "الحماسة، II،" ١٤٩-١٥٠). وأما عادل سليمان جمال فينكر أهمية ترتيب الحماسة بالنسبة إلى البحث النقدي الأدبي من خلال ملاحظته التي تتناقض تناقضاً مباشراً مع المناقشة الراهنة ومفادها، "إن الخطة التنظيمية أو بنية الكتاب كانت ذات أهمية ثانوية بصفة مبينة بالنسبة إلى المعيار الأولي للنوعية الفريدة للقطعة الشعرية الفردية" (جمال، "أساس الاختيار،" ٣٢). إن هذا الكلام، فيما أعتقد، لا يشرح نجاح حماسة أبي تمام كما لا يشرح ظهور محاكياتها العديدة، والفشل النسبي لهذه المحاكيات.

الفصل الثالث عشر

باب الحماسة: الأصل والفروع

وَلَنَا قَنَاطَةٌ مِنْ رُدَيْيَةِ صَدَقَةٌ زَوْرَاءُ حَامِلُهَا كَذَلِكَ أَزُورُ

(المساور بن هند)

الأصل: الشرف والشدة

P. 291

في الباب الأول، المسمّى بباب الحماسة، نقف على الحماسة في مفهومها الأوسع (التشدد في الأحوال ديناً ودنياً) بوصفها المثل الأعلى للسلوك كما نقف عليها في مفهومها الشعري (الشدة الأخاذة في التعبير القولي) بوصفها المثل الأعلى في الشعر. أما نظام القيم الشامل، الأخلاقي والجمالي—الذي لا يكون المعنى المحدود للحماسة بما هي شجاعة أو بسالة في ميدان الحرب إلا جزءاً منه—فتقوم القصيدة الشهيرة المنسوبة إلى كل من السموأل بن عادياء وعبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي مثلاً ممتازاً عليه:

الحماسية ١٥

١. إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَدْنُسْ مِنَ اللَّؤْمِ عَرْضُهُ فَكُلُّ رِدَاءٍ يَرْتَدِيهِ جَمِيلٌ
٢. إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَحْمِلْ عَلَى النَّفْسِ ضِيمَهَا فَلَيْسَ إِلَى حُسْنِ الثَّنَاءِ سَبِيلٌ
٣. تُعَيِّرُنَا أَنَّا قَلِيلٌ عَدِيدُنَا فَقُلْتُ لَهَا إِنَّ الْكِرَامَ قَلِيلٌ
٤. وَمَا قَلَّ مَنْ كَانَتْ بَقَايَاهُ مِثْلَنَا شَبَابٌ تَسَامَى لِلْعُلَا وَكُهُولٌ
٥. وَمَا ضَرَرْنَا أَنَّا قَلِيلٌ وَجَارُنَا عَزِيزٌ وَجَارُ الْأَكْثَرِينَ ذَلِيلٌ
٦. لَنَا جَبَلٌ يَحْتَلُّهُ مَنْ نُجِيرُهُ مَنِيْعٌ يَرُدُّ الطَّرْفَ وَهُوَ كَلِيلٌ
٧. رَسَا أَصْلُهُ تَحْتَ الثَّرَى وَسَمَا بِهِ إِلَى النَّجْمِ فَرَعٌ لَا يُنَالُ طَوِيلٌ

P. 292 &
293

^١ المرزوقي، الحماسة، رقم ١٥، ١١٠-١٢٤. التبريزي، الحماسة ١: ٥٥-٦١. وقد اتبعت، سوى ما أشير إليه بغير ذلك في موضعه، رواية المرزوقي للحماسيات. ينسب المرزوقي هذه القصيدة أولاً إلى الشاعر الإسلامي عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي ثم يعقب بقوله: "ويقال إنه للسموأل بن عادياء اليهودي." (ص ١١٠)؛ أما التبريزي فيورد اسم السموأل أولاً ثم الحارثي. (١: ٥٥-٥٦). لترجمات إنجليزية لهذه القصيدة أخرى غير ترجمة المؤلفة انظر ليال، ترجمات الشعر العربي القديم، ٢٠-٢١ وآبري، الشعر العربي، ٣٠-٣٢.

٨. وَإِنَّا لَقَوْمٌ لَا نَرَى الْقَتْلَ سُبَّةً
 ٩. يُقَرِّبُ حُبُّ الْمَوْتِ آجَالَنَا لَنَا
 ١٠. وَمَا مَاتَ مِنَّا سَيِّدٌ حَتْفَ أَنفِهِ
 ١١. تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الظُّبَاتِ نُفُوسُنَا
 ١٢. صَفَوْنَا فَلَمْ نَكْدُرْ وَأَخْلَصَ سِرَّنَا
 ١٣. عَلَوْنَا إِلَى خَيْرِ الظُّهُورِ وَحَطَّنَا
 ١٤. فَتَحْنُ كَمَاءِ الْمُزْنِ مَا فِي نِصَابِنَا
 إِذَا مَا رَأَتْهُ عَامِرٌ وَسَلُولُ
 وَتَكَرَّهُهُ آجَالُهُمْ فَتَطُولُ
 وَلَا طُلٌّ مِنَّا حَيْثُ كَانَ قَتِيلُ
 وَلَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ الظُّبَاتِ تَسِيلُ
 إِنَاثُ أَطَابَتْ حَمَلَنَا وَفَحُولُ
 لَوْ قَتِ إِلَى خَيْرِ الْبُطُونِ نُزُولُ
 كَهَامٌ وَلَا فِينَا يُعَدُّ بِخِيلُ

^١ يشرح المرزوقي معنى 'أخلص سرننا' بـ 'أخلص نكاحنا' (الحماسة، ١١٩)، بمعنى 'صفت أنسابنا فلم يشبها كدورة'. وأخلص نكاحنا أمهات طيبات حملنا، وآباء كرمتم عروقتنا. ... والسر: النكاح؛ ويرى التبريزي أن معنى 'السر' هنا هو 'الأصل الجيد'، 'أو' 'النكاح' 'أو' 'ذكر الرجل' (الحماسة ١: ٥٩).

^٢ لقد اتبعت ترجمة آريسي [إلى الإنجليزية] (الشعر العربي، ٣٠-٣١)؛ ذلك أن ليال يفهم الاستعارة في 'ظهور' و'بطون' على نحو جغرافي، 'الأعالي والأغوار' بدلاً من المعنى المجازي الجنسي (ليال، ترجمات الشعر العربي القديم، ٢٠).

^٣ النصاب: الأصل أو المنبت والمحتد، وهو المقصود هنا، لكنها أيضاً تعني مقبض السكين، لذلك فإن معنى البيت أن ليس بين أسلافنا ضعاف والمعنى المجازي للبيت أن ليس بيننا سيوف ثلثة (رجال عنينون). وهذه الاستعارة جد شائعة. انظر كذلك المعنى الجنسي المجازي لـ 'نقال' في البيت التالي:

فلسنا من بني جداء بكرٍ ولكننا بنو جدٍ النقال

الأمر الذي فات كلاً من المرزوقي (الحماسة، رقم ٢٤٣، ٧٠٧)، والتبريزي وكلاين-فرانك ('الحماسة، II، ١٦٣). وينبغي أن يكون واضحاً من السياق أن الصورة صورة الفحولة القضيبيّة. إن الشاعر يعلن، إننا لسنا أقزماً أو ضعافاً مثل الولد البكر لامرأة صغيرة الثدي (عادة ما يكون وزن الولد البكر، وخصوصاً لأم جد صغيرة السن. أقل من المواليد بعده)، وإنما نحن نتاج رجال فحول أقوياء. ويلاحظ فرانك-كلاين ملاحظة سقيمة إلى حد ما: 'البيت ٣ غامض. ولا تساعدنا شروح المرزوقي والتبريزي على فهمه. وقد نقترح أن كلمة 'نقال' هنا جمع 'نقلة' التي تعني خاصة نمطاً فعلاً من رؤوس السهام. ويرى المرزوقي حقاً أن أبا تمام كأنه 'ذكر هذا البيت على رداءته ليتجنب قول مثله، ولينبئه على المترذل منه، [كما نبه على المختار المستحسن بغيره]'. (كلاين-فرانك، 'الحماسة، ٢، ١٦٣-١٦٤، المرزوقي، الحماسة، رقم ٢٤٣، ٧٠٧). [والحقيقة أن المرزوقي يورد هذا القول مثلاً على اضطراب بعض المفسرين في فهم البيت-المترجم].

١٥. نُنْكِرُ إِن شَيْئًا عَلَى النَّاسِ قَوْلَهُمْ
 ١٦. إِذَا سَيِّدٌ مِنَّا خَلَا قَامَ سَيِّدٌ
 ١٧. وَمَا أُخِمِدَتْ نَارٌ لَنَا دُونَ طَارِقٍ
 ١٨. وَأَيَّامُنَا مَشْهُورَةٌ فِي عَدُونَا
 ١٩. وَأَسْيَافُنَا فِي كُلِّ غَرْبٍ وَمَشْرِقٍ
 ٢٠. مُعَوَّدَةٌ أَلَّا تُسَلَّ نِصَالُهَا
 ٢١. سَلَى إِن جَهَلَتِ النَّاسَ عَنَّا وَعَنْكُمْ
 ٢٢. فَإِنَّ بَنِي الرِّيَّانِ قُطِبٌ لِقَوْمِهِمْ
 وَلَا يُنْكِرُونَ الْقَوْلَ حِينَ نَقُولُ
 قَوْلٌ لِّمَا قَالَ الْكَرَامُ فَعُولُ
 وَلَا ذَمُّنَا فِي النَّازِلِينَ نَزِيلُ
 لَهَا غُرُرٌ مَعْلُومَةٌ وَحُجُولُ
 بِهَا مِنْ قِرَاعِ الدَّارِعِينَ فُلُولُ
 فَتَغْمَدُ حَتَّى يُسْتَبَاحَ قَبِيلُ
 وَلَيْسَ سَوَاءً عَالِمٌ وَجْهُولُ
 تَدُورُ رَحَاهُمْ حَوْلَهُمْ وَتَجُولُ

تفتتح القصيدة بتصريح أن جمال المرء يكمن في شرفه المصون، أي لباسه النفسي الذي تتدثر فيه روحه، بصرف النظر عما يطرحه على بدنه. وفي الحقيقة فإن بقية القصيدة عبارة عن مقالة في الشرف، وتجلياته ومكوناته المتنوعة. والفضيلة الأولى هي تحمل الالتزام بدفع الظلم عن النفس، أو الانتقام من صاحبه. إن من لا يدافع عن حقوقه لا يستحق ثناء (البيت ٢).

P. 294

في الأبيات ٣ إلى ٥ يتلاعب الشاعر بسلسلة من الجناس والطباق تدور حول المعاني المتعددة للفعل 'قَلَّ'. 'وإن كانت قبيلته قليلة العدد، فلا يعني ذلك أنهم أذلاء، وإنما كرام الناس، على النقيض من ذلك، لا يكبر عددهم أبداً. إن القبيلة التي يسعى شبائها وشيبيها إلى المجدي لا يمكن أن توصف بالقلّة. والبيت ٥ يجمع بين زوجين متفاعلين من الطباق: ويبدو في البداية أن 'قليل' تقابل 'عزيز' (بمعنى عظيم، قوي، مهاب)، لكنها تقابل من ثم 'الأكثرين' التي هي مقابلة لـ 'ذليل' التي هي بالتالي المقابل الحقيقي لـ 'عزيز'. ويوازي هذا الاضطراب الأولي الواقع الاجتماعي. فعادة القبيلة الأكبر تُعدُّ الأعزُّ، والأصغر تُعدُّ الأذلُّ؛ لكن في هذه الحالة نجد العكس: إن جار قبيلة الشاعر، الأصغر عدداً مهاب نتيجة لحسن إجارته، أما جار القبيلة الكبيرة التي لا تحمي الجار، فهو الذليل. والمفهوم الذي تقوم عليه المسألة هو أن المعيار الحقيقي لشرف القبيلة ومنزلتها يتلخص في حماية من يلود بها.

في البيت ٦ يصف الشاعر شرف قومه وعرضهم من خلال استعارة الجبل المنيع الذي تتحصن فيه : فهو ملجأ لمن تُجيره وهو حصن يعشي أبصار الأعداء. وفي البيت ٧ تتحول الاستعارة حيث يصف الشاعر قومه كما توصف كلمة الله في القرآن : “كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء” (سورة إبراهيم، ٢٤). وأصل الجبل/الشجرة في بيت الشاعر ثابت في الثرى، أي الأرض الندية، بمعنى أن مجد القوم يقوم على الثروة والكرم و”الأصالة”. ”أما مناقبها الفائقة فكأنها فرع يصل إلى النجوم لا سبيل إليه.

فضمن هذا الإطار من المفهوم الشامل للعرض-الثبات والجلد في مواجهة الشدائد والظلم، وحماية الجار وإكرامه، والثروة والكرم وما يكملها من المآثر-يقع المفهوم الأكثر تحديداً للحماسة، أي الشدة في الحرب (الآيات ٨-١١). ذلك أن الحماسة ليست بطشاً تعسفياً أو جهلاً، وإنما هي، في النهاية، الدفاع المستميت عن العرض بطريقة أو بأخرى. فليست الحرب إلا أكثر هذه الطرق شدةً. ولذلك فهي أكثرها فائدة في الشعر.

إن المحنة القصوى هي الموت دفاعاً عن العرض، وهذه، كما يقول الشاعر، محنة لا ينفر منها قومه : فلا يوجد إلا طريق وحيدة للحياة-أي الدفاع عن العرض؛ وبالمثل، لا يوجد إلا طريق وحيدة للموت : إننا لا نموت، كما يقول الشاعر، إلا قتلى بالسيف، ولا قتيل لنا إلا أخذنا بثأره. ويثبت البيت ١١ فكرة الآيات الثلاثة السابقة عليه من خلال الجناس المقلوب [ويسمى جناس العكس] (بين الحروف : س، ل، ف، ت) ورد العجز على الصدر:

١١. تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الظُّبَاتِ نُفُوسُنَا وَلَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ الظُّبَاتِ تَسِيلُ

حيث يعكس القلب الجناسي والدلالي للشطر الثاني من البيت ويعزز الشطر الأول.

من هنا يلتفت الشاعر من الموت إلى الحياة ويبدأ البيت ١٢ بصورة الماء، مصدر الحياة، كي يصف نقاء نسبه وصحته في الشطر الأول من البيت :

١٢. صَفَوْنَا فَلَمْ نَكْدُرْ وَأَخْلَصَ سِرُّنَا إِنَاثُ أَطَابَتْ حَمَلَنَا وَفُحُولُ

فهو نسب صريح، غير ملطخ بالفضيحة أو الاختيار السيئ للأزواج. وتعزّز الصورة في الشطر الثاني، المأخوذة من حقل تربية الحيوان بما فيها من حسن اختيار لإناث الخيل وفحولها، الصورة الأولى. وكذلك في البيت ١٣:

١٣. عَلَوْنَا إِلَى خَيْرِ الظُّهُورِ وَحَطْنَا لَوْقَتٍ إِلَى خَيْرِ الْبُطُونِ نُزُولُ

الطباق بين الاعتلاء والنزول يشبه رجال القوم بفحول تلقح أفضل الإناث كي تحمل نتاجها، كما يعبر في الوقت نفسه عن حرية التصرف التي تتمتع بها القبيلة القوية أو المهيمنة. يختتم الشاعر افتخاره بنسب قومه في البيت ١٤:

١٤. فَتَحْنُ كَمَاءِ الْمُزْنِ مَا فِي نِصَابِنَا كَهَامٌ وَلَا فِينَا يُعَدُّ بِخَيْلُ

حيث يشبه القبيلة بماء سحابة بيضاء هطالة-وهي رمز نموذجي لخصوبة الذكر بصفة عامة وفحولته، وهي، بصفة خاصة في الشعر العربي رمز للكرم. وسرعان ما يحول الشاعر الاستعارة، لكن ليس المعنى، عندما يختم الصورة بقوله إنه ليس ثلماً فيما يحمله قومه من السيوف، أي لا عجز فيهم، كما أنه لا بخيل بينهم.

P. 296

إن القوة والبرسالة لا يقتصران على ميدان الحرب وإنما يمتدان إلى النزاعات

الكلامية في الأندية القبلية. وهكذا يقول الشاعر في البيت ١٥:

١٥. نُنْكِرُ إِنْ شِينَا عَلَى النَّاسِ قَوْلَهُمْ وَلَا يُنْكِرُونَ الْقَوْلَ حِينَ نَقُولُ

حيث "يصف"، "على حد تعبير المرزوقي في شرح للبيت، "رياستهم وعلو كلامهم ونفاذ حكمهم، ورجوع الناس في المهمات إلى رأيهم، والاعتماد على تدبيرهم ومشورتهم. فيقول: نغيّر ما نريد تغييره من قول غيرنا، وأحد لا يجسّر على الاعتراض علينا، والإنكار لقولنا، انقياداً لهوانا، واقتداءً بحزمنّا." يصل الشاعر بين البرسالة القولية والبرسالة الحربية في البيت ١٦ حيث يصف فصاحة رؤساء قومه في صورة ترجع إلى ميدان الحرب:

١٦. إِذَا سَيِّدٌ مِنَّا خَلَا قَامَ سَيِّدٌ قَوْلٌ لِمَا قَالَ الْكِرَامُ فَعُولٌ

* المرزوقي، الحماسة، ١٢٠.

وفي هذا الصدد يستشهد كلُّ من المرزوقي والتبريزي ببيت لحاتم الطائي، لكن دون ملاحظة الفرق الجوهرى بينه وبين بيت السؤال: فبيت حاتم:

إِذَا مَاتَ مِنَّا سَيِّدٌ قَامَ بَعْدَهُ نَظِيرُ لَهُ يُغْنِي غَنَاهُ وَيَخْلُفُ

يشير إلى ميدان الحرب أما بيت السؤال فيشير إلى ساحة النزاع الكلامي في مجلس القوم أو دار ندوتهم. كذلك التركيز في بيت السؤال منقول برهافة من مجال الحرب إلى مجال الخطابة من خلال استخدام 'قَوْل' (أي منطق فصيح) بدلاً من 'نظير' (مثيل، قرن في ميدان الحرب) المستخدمة في بيت حاتم.

يقدم البيت ١٧ الالتزام بقرى الضيف الغريب:

١٧. وَمَا أَخْمَدَتْ نَارٌ لَنَا دُونَ طَارِقٍ وَلَا ذَمَّنَا فِي النَّازِلِينَ تَزِيلُ

فالكريم وافياً بهذا الالتزام يوقد ناراً بالليل يستهدي بها الطارق. أما البخيل فيخمد ناره عند اقتراب الطارق لكي لا يراها فيضطر البخيل إلى قراه.^١

وسرعان ما يلتفت الشاعر في البيتين ١٨-١٩ إلى أيام الحروب الشهيرة التي

خاضها قومه ولا تزال ذكرها ماثلة في أذهان الناس لبسالتهم ومآثرهم العظيمة فيها:

١٨. وَأَيَّامُنَا مَشْهُورَةٌ فِي عَدُونَا لَهَا غُرْرٌ مَعْلُومَةٌ وَحُجُولٌ

١٩. وَأَسْيَافُنَا فِي كُلِّ غَرْبٍ وَمَشْرِقٍ بِهَا مِنْ قِرَاعِ الدَّارِعِينَ فُلُولٌ

فهذه الأيام في شهرتها مثل الخيل التي لها غرر (أي بياض في وجوهها) أو حجول (أي أرساغ بيضاء) تميزها عن بقية القطيع. كذلك فلول سيوفهم تشهد على الاشتباك مع

^١ مثل القيم الأخرى المقدمة في باب الحماسة فإن هذا الالتزام يعبر عنه من خلال إنكار نقيضه. وهكذا، طبقاً لابن رشيق، "يقال: إن أهجى بيت قاله شاعر قول الأخطل في بني يربوع رهط جرير:

قوم إذا استنبح الأضياف كلبهم قالوا لأهمهم: بولي على النار

لأنه قد جمع فيه ضروباً من الهجاء: فنسبهم إلى البخل بوقود النار لئلا يهتدي بها الضيفان، ثم البخل بإيقادها إلى السائرين والسابلة، ورماهم بالبخل بالحطب، وأخبر عن قلتها وأن بولة تطفئها، وجعلها بولة عجوز، وهي أقل من بولة الشابة." (ابن رشيق، العمدة ٢: ١٧٥).

أعداء مدرعين أقوياء شرقاً وغرباً. وفي البيت ٢٠ تُشخّصُ السيوف بطريقة تُؤكّد مفهوم الحماسة بما هي "الشدة في الحرب":

٢٠. مَعْوَدَةٌ أَلَّا تُسَلَّ نِصَالُهَا فَتُغْمَدَ حَتَّى يُسْتَبَاحَ قَبِيلُ

فالسيوف إن تُسلَّ لا تغمد حتى يتم القضاء على قبيلة بكاملها. بالطبع المقصود هو وصف عزم فتیان قوم الشاعر، هذا العزم الذي لا يقتصر على الشدة في الحرب وإنما يشتمل على كل ما يسعون إليه من حرب أو غيرها.

يختتم الشاعر القصيدة بأن يطلب ممن يشك في مجد قومه أن يسأل الناس عنهم (البيت ٢١). إن الحَكَمَ النهائي على عظمة القبيلة هو إذن سمعتها بين القبائل أي إجماع الناس، وشهادتهم وإقرارهم بفضلها ونبلها وكرم رجالها. وترد الإجابة عن ذلك السؤال (سلي ... الناس) في البيت الأخير وكأن الصوت المجيب عنه هو صوت "الناس" وليس صوت الشاعر فحسب:

٢٢. فَإِنَّ بَنِي الرِّيَّانِ قُطِبَ لِقَوْمِهِمْ تَدُورُ رَحَاهُمْ حَوْلَهُمْ وَتَجُولُ

ومرة أخرى تعرض الصورة الأخيرة-وصف بني الريان بأنهم المحور الذي تدور حولها الرحي/القوم عملية الامتداد الاستعاري من مجال الحرب إلى منطقة أوسع من السيادة القبلية؛^٦ أي من المفهوم المحدود للحماسة بما هي "الشدة في الحرب" إلى المفهوم الأشمل عن "التشدد في أحوالهم ديناً ودنيا". ذلك أن استعارة محور الرحي ترتبط عادةً بحومة الحرب أو القتال الشديد كما نرى في تعبيرات مثل: "رحى الحرب"، و"رحى المنايا". ومما تنطوي عليه هذه الاستعارة أن دم الانتقام يغذي القوم كما تغذيهم الحبوب المطحونة. لكن المقصود بها في هذا البيت، كما يلاحظ التبريزي في شرحه،^٧ معنى أوسع: أي أنهم سادة القبيلة ورؤساؤها لا يتم أمرها إلا بهم.

P. 297

^٦ انظر مناقشة للرحى بوصفها استعارة لقطب المعركة في مقالتي "الطقوس وعناصر التضحية"، ٤٠-٤٣.

^٧ التبريزي، الحماسة ١: ٦١.

إن هذه القصيدة تتميز برشاققتها واقتصادها في التعبير عن عادات المجتمع القبلي العربي وتؤدي تلك الوظائف التي ينسبها التبريزي إلى شعر العرب: "الذين جعلوه ديوانهم الذي يحفظون به المكارم والمناسب ويقيدون به الأيام والمناقب ويخلدون به معالم الثناء ويبقون به مواسم الهجاء ويضمّنونه ذكر وقائعهم في أعدائهم ويستودعونهم حفظ صنائعهم إلى أوليائهم." ^٩ إن القيم والأعراف المطروحة في هذه القصيدة بقوة التعبير ورشاقته والنماذج العليا من سادة القبائل المشهورة ورؤسائها هي التي تكون مفهوم أبي تمام عن الحماسة وتشرح إدراجه لهذه القصيدة في باب الحماسة على الرغم من طولها غير العادي.

ومن ثمّ قد نرى في القطع أو الشذرات الشعرية الأخرى خلاصات وعصارات أو تنويعات وامتدادات على التيمات المكوّنة لهذا المفهوم الأشمل للحماسة. وهذا الأمر نراه بصورة عامة في باب الحماسة، وبصورة أدق في الأبواب اللاحقة التي تقدم أصواتاً أو قطعاً شعرية متنوعة متصلة بمفهوم "الحماسة" على سبيل المجاز المرسل أو على سبيل المطابقة.

من النماذج القوية المكثفة لفكرة صيانة الشرف أو العرض قصيدة سعد بن ناشب وهو شاعر إسلامي. ويذكر التبريزي أن السبب في قوله هذه القصيدة أنه "أصاب دماً، فهدم بلال [بن أبي بردة] داره." ^{١٠}

الحماسية رقم ١٠^{١١}

- | | |
|--|--|
| ١. سَأَغْسِلُ عَنِّي الْعَارَ بِالسَّيْفِ جَالِباً | عَلَيَّ قَضَاءُ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِباً |
| ٢. وَأَذْهَلُ عَنْ دَارِي وَأَجْعَلُ هَدْمَهَا | لِعَرْضِي مِنْ بَاقِي الْمَذْمَةِ حَاجِباً |
| ٣. وَيَصْغُرُ فِي عَيْنِي تِلَادِي إِذَا انْتَثَتْ | يَمِينِي بِإِدْرَاكِ الَّذِي كُنْتُ طَالِباً |
| ٤. فَإِنْ تَهْدِمُوا بِالْغَدْرِ دَارِي فَإِنَّهَا | ثَرَاتُ كَرِيمٍ لَا يُبَالِي الْعَوَاقِبَ |

^٩ التبريزي، الحماسة ١ : ٣.

^{١٠} التبريزي، الحماسة ١ : ٣٥.

^{١١} المرزوقي، الحماسة، رقم ١٠، ٦٧-٧٤؛ التبريزي، الحماسة ١ : ٣٥-٣٧.

٥. أَخِي عَزَمَاتٍ لَا يُرِيدُ عَلَى الَّذِي
يَهْمُ بِهِ مِنْ مَقْطَعِ الْأَمْرِ صَاحِبًا
٦. إِذَا هَمَّ لَمْ تُرَدِّعْ عَزِيمَةً هَمُّهُ
وَلَمْ يَأْتِ مَا يَأْتِي مِنَ الْأَمْرِ هَائِبًا
٧. فَيَا لِرِزَامِ رَشَّحُوا بِي مُقَدِّمًا
إِلَى الْمَوْتِ خَوَاضًا إِلَيْهِ الْكَتَائِبَا
٨. إِذَا هَمَّ أَلْقَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عَزَمَهُ
وَنَكَّبَ عَنْ ذِكْرِ الْعَوَاقِبِ جَانِبًا
٩. وَلَمْ يَسْتَشِرْ فِي أَمْرِهِ غَيْرَ نَفْسِهِ
وَلَمْ يَرْضَ إِلَّا قَائِمَ السِّيفِ صَاحِبًا

P. 299

إن الدفاع المتحمس والصارم عن الشرف هو موضوع سعد بن ناشب في هذه القصيدة. إننا نرى في 'الغسل' في البيت ١ ما يوحي إلى استعارة اللباس لوصف الشرف التي وردت في قصيدة السموأل إلا أن اللباس في قصيدة سعد بن ناشب ملوث بالدم المطلول. وبما أن الدم لا يغسل إلا بالدم، فإن الشاعر يصرح أنه سوف يستعمل سيفه في الأعداء، مهما تكن العواقب (البيت ١). إن مفهوم الحماسة تعبر عنه هذه القصيدة من خلال تعزيز الشاعر من شرفه وسمعته فوق كل شيء آخر دنيوياً في الدنيا أو في الآخرة ويؤدي التعظيم الخارق هذا للشرف إلى تذليل من قيمة أشياء أخرى عزيزة عليه في الأحوال العادية. وهكذا بدلاً من حماية داره وحراستها، ينساها ويهملها. ومن قبيل السخرية أن هدم داره هو الذي يحفظ له شرفه (البيت ٢)، الأمر الذي يؤكد الطباق بين 'أذهل' أي 'إذا ضاق المنزل بي حتى يصير دار الهوان انتقلت عنه' و'حاجبا،' أي 'أجعل هدمها حاجباً لعرضي، ومانعاً من باقي الذم.' حسب تعبير المرزوقي.

قد يعد البيت ٣ النقطة الحاسمة في القصيدة لأن الشاعر يصرح فيه بطريقة موحية وواضحة في الوقت نفسه بأن ماله الموروث تقل قيمته في عينيه عندما يحصل على ما يسعى إليه بيديه. وعلى الرغم من أن هذا البيت يوحي، على مستوى ما، بتقابل بين المال الموروث والثروة المكتسبة بعرق صاحبها، إلا أن المقصود في النهاية هو التقابل بين الثروة المادية والشرف. ذلك أن ما يقبض عليه الشاعر بيده هو مقبض السيف الذي يسعى به إلى الانتقام والأخذ بالثأر. إن عزم الشاعر الذي لا يفتر على غسل العار عن شرفه على الرغم من تدمير تراثه، بصرف النظر عن قضاء الله و/أو موته

الذي لا مفر منه، يضيف على هذه القصيدة الصرامة والشدة اللتين تختص بهما 'الحماسة'.

إن مفهوم الشرف أو العرض هو الذي يهيمن على قصيدتي السموال بن عادياء وسعد بن ناشب. ففي قصيدة السموال الشرف هو المحور الذي تدور عليه القيم والالتزامات القبلية الأخرى. أما في قصيدة سعد فإن الانشغال المتشدد بالشرف يجعل الشاعر إلى تذليل أو إنكار القيم والالتزامات الأخرى. والقصيدة الأولى تجسّد مثلاً السيد، شيخ القبيلة؛ أما الثانية فتميل في اتجاه نموذج الطريد أو الصعلوك. ذلك أن الشاعر الصعلوك، كما سنرى فيما بعد، ليس مجرد مجرم عادي، وإنما هو المتمرّد على المجتمع، وعلى معاييرهِ والتزاماته، حتى يصبح كينونة هامشية دائمة، يعيش في حالة دائمة من 'الحماسة'، إذا جاز التعبير.^{١٢} ومع ذلك، أودُّ، قبل أن أنتقل إلى شعر الصعاليك، أن أفحص فحواً أعمق الصلة بين الشرف والانتقام، التدنيس والتطهير، من خلال الدم وسفكه.

P. 300

التدنيس والتطهير

يكشف البيتان التاليان لشاعر مجهول عن أهمية الأخذ بالثأر والخزي الملازم لقبول الفدية:

الحماسية رقم ٥١^{١٣}

١. فلو أن حياً يقبلُ المالَ فديةً لسُقنا لكم سَيْلاً منَ المالِ مُفْعَماً

^{١٢} [مما يثبت هذه القراءة للقصيدة ما قاله ابن قتيبة: "هو من بني العنبر. وكان أبوه ناشب أعور. وكان من شياطين العرب. وله يوم الوقيط، وهو يوم كان في الإسلام بين تميم وبكر بن وائل. له ذكر. وكان سعد أيضاً من مرّة العرب. وفيه يقول الشاعر، أو في كعب بن ناشب:

وكيف يُفِيقُ الدهرَ سعدُ بن ناشبٍ وشيطانُهُ عند الأهلَةِ يُصرَعُ؟"

(انظر ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط٢، ج٢: (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ٦٩٦-الترجم).

^{١٣} الرزوقي، الحماسة، رقم ٥١، ٢١٦-٢١٧؛ التبريزي، الحماسة ١: ١١٧.

٢. وَلَكِنْ أَبِي قَوْمٌ أُصِيبَ أَخُوهُمْ رَضَى الْعَارَ وَاخْتَارُوا عَلَى اللَّبَنِ الدَّمَ

أما القصيدة التالية فهي من قصائد التحريض على الأخذ بالثأر. وهي للشاعرة المخضرمة كبشة الزبيدية (ت ٢٠/٦٤٠) أخت عبد الله بن معدي كرب. وعلى حد تعبير المرزوقي فإن "الكلام [أي أبياتها المذكورة أدناه] بعثُ وتهيجُ. وإنما تكلمت به على أنه إخبارٌ عما فعله عبد الله وأقامه من الوصاة عند الوفاة، فتقول: راسل عبد الله بن معدي كرب لما دنا أجله قومه وذويه، بأن لا يعقلوا دمي. وإن كانت آمنةً من ميلهم إلى قبول الدية، فغلظت القول لتهتاج حميتهم."^{١٤}

الحماسية رقم ٥٢^{١٥}

١. أَرْسَلَ عَبْدُ اللَّهِ إِذْ حَانَ يَوْمُهُ إِلَى قَوْمِهِ لَا تَعْقِلُوا لَهُمْ دَمِي
٢. وَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُمْ إِفَالًا وَأَبْكَرًا وَأُتْرَكَ فِي بَيْتٍ بِصَعْدَةِ مُظْلِمٍ
٣. وَدَعَّ عَنْكَ عَمْرًا إِنَّ عَمْرًا مُسَالِمٌ وَهَلْ بَطْنٌ عَمَرُوا غَيْرَ شَبْرٍ لِمَطْعَمٍ
٤. فَإِنْ أَنْتُمْ لَمْ تَثَارُوا وَاتَّيْتُمْ فَمَشُّوا بِآذَانِ النَّعَامِ الْمُصَلِّمِ
٥. وَلَا تَرَبُّوا إِلَّا فُضُولَ نِسَائِكُمْ إِذَا ارْتَمَلَتْ أَعْقَابُهُنَّ مِنَ الدَّمِ

في الأبيات الثلاثة الأولى يناشد الميت أو المحتضر على لسان أخته كبشة قبيلته ألا تقبل فدية من صغار الإبل وأبكارها، تاركين إياه في قبره المظلم باليمن-حتى يتساءل: هل أخوه عمرو (الذي يفترض أن يكون المتلقي المفترض للفدية) في حاجة إلى الإبل؟ في البيت ٤ تتغير النغمة من المناشدة، المنظوية على البعث والتهيج والتحريض والحث-حسب مفردات المرزوقي، إلى التهديد. وما يهدد به أقاربه هو العار ولهذا تورد الشاعرة في البيتين ٤ و٥ صوراً معروفة من الهجاء الكلاسيكي. فإن لم يأخذوا بالثأر تَلَطَّخُوا بالعار مثلهم مثل المجرم الذي تُصَلَّمُ أذُنُهُ (أي تُقَطَّعُ وَتُجَدَّعُ) حتى يشبه النعامة. وهذا يعكس التشبيه السائر الذي تشبه النعامة فيه برجل أصلم، أي جدعت أذناه. ويعود بنا

P. 301

^{١٤} المرزوقي، الحماسة ٢١٧.

^{١٥} المرزوقي، الحماسة، رقم ٥٢، ٢١٧-٢١٩، التبريزي، الحماسة ١: ١١٧-١١٨.

البيت الأخير إلى صورة الدم التي افتتحت بها القصيدة، لتختتم بتكرار نفس الكلمة في القافية: 'الدم' (البيت ١)، و'دمي' (البيت ٥) حتى تكونان - إذا جاز التعبير - "جناساً ممتداً"، غير مقتصر على بيت واحد وحسب، وإنما يجمع بين الكلمتين الأخيرتين في البيتين الأول والأخير. ويدل "الدم" في البيت ١ على دم القريب المقتول، المدنس/المدنس لأنه دم مطلول. أما البيت ٥ فيقارن الدم غير المطلول بالمدنس الحقيقي والمادي، أي دم حيض النساء الذي يدنس الماء ومن يرد هذا الماء. إن أبعاد التلاعب بمعاني الـ'دم' بين البيتين ١ وه تزداد من خلال قراءة ثانية للشطر الأخير من القصيدة-آخذين 'أعقاب' هذه المرة ليس بمعنى أعقاب القدم ولكن بمعنى مواليد النساء أي أن أبناءهن مدنسون بدم مطلول.

في فهم علاقة صورة الدم والتدليس في هذه القصيدة بالعادات القبلية، وبالطبقية الاجتماعية والمفاهيم الطقوسية والتدليس، يقدم التبريزي ملاحظات مفيدة (وبعضها منقول حرفياً من المرزوقي):

P. 302

وكان عاداتهم إذا وردوا المياه أن يتقدم الرجال ثم العضاريط [الأتباع] والرعاء. ثم النساء. إذا صدرت كل فرقة عنه. فكن يغسلن أنفسهن وثيابهن ويتطهرن آمناً مما يزعجهن، فمن تأخر عن الماء حتى تصدر النساء فهو الغاية من الذل. وجعل النساء مرتملات بدم الحيض تفضيلاً للشأن، وقال النعمري: قال أبو رياش: يقول إذا قبلتم الدية فلا تأنفوا بعدها من شيء كما تأنف العرب واغشوا نساءكم وهن حيض. والفضول هنا بقايا الحيض. وسمي الغشيان ورداً مجازاً. وقال أبو محمد الأعرابي: معناه لا تردوا المواسم بعد أخذ الدية إلا وأعراضكم دنسة من العار كأنكم نساء حيض. وهذا كما قال جرير:

لا تَذْكُرُوا حَالَ الْمُلُوكِ فَإِنَّكُمْ بَعْدَ الزُّبَيْرِ كَحَائِضٍ لَمْ تَغْسِلْ

يكشف كلام التبريزي هذا عن النظرة السائدة إلى دم الحيض: من أنه مدنس ونجس، وحتى مثير للاشمئزاز. ويرتب ورود أفراد القبيلة الماء حسب منازلهم الاجتماعية. وبالتالي فإن الطبقة الاجتماعية تنعكس على المكانة الطقوسية بدءاً من

^{١٦} التبريزي، الحماسة ١: ١١٨.

النقي إلى الملوّث: فالسادة الذين يحكمون القبيلة ويدافعون عنها على القعة؛ وأما النساء فعلى القاع. وفي هذا الصدد قد نرى أن دم الحيض نجس لأنه، حسب ماري دوجلاس^{١٧} "شخص ناقص a person manqué"، أي علامة مادية لعدم الحمل أو العقم. وهكذا فهو بمثابة جنين مجهض، أو جثة. هكذا فإن الدم المطلوب، في المجتمع القبلي الرعوي الذي لا يحتفظ فيه بالمال والمرعى إلا من يدافع عنهما، يصبح عبارة عن العقم والنجس، مثله مثل دم الحيض، أو، حسبما تقول كبشة، أسوأ من دم الحيض. وهكذا نرى أن دم الحيض لا يرد في هذه القصيدة لإثارة الاشمئزاز فحسب وإنما للتعبير من خلال الاستعارة أو المثال الملموس عن الدم المذنس ومعناه في المجتمع القبلي الطبقي. هكذا تكشف كبشة في هذه القصيدة الموجزة والمحكمة عن مفهوم التدنيس والتطهير الذي يكمن في الاستعارة الافتتاحية في القصيدتين السابقتين، للسؤال وسعد بن ناشب. كذلك تكشف الشاعرة عن النمط الطقوسي الذي يكمن في نوعي التطهر: فشرف الرجل يشبه بلباس المرأة-أي ما يغطي عورتها ويحفظ شرفها؛ والدم المطلوب بالتالي يوازي دم الحيض: فالأول يدنّس الرداء المجازي لشرف الرجال كما يلطخ الآخر ثياب النساء الحقيقية؛ وأخيراً، يستعيد الغسل بالدم ("سأغسل عني العار بالسيف" بعبارة سعد بن ناشب) شرف الرجال ويطهره كما يزيل الغسل بالماء بقع الحيض من ثياب النساء. وبشكل أكثر بساطة، كما أن على المرأة أن تغسل نجاسة دم الحيض من ثيابها، كذلك فإن على الرجل أن ينظف ثوبه المجازي الملطخ بالدم المطلوب.^{١٨}

^{١٧} ماري دوجلاس، النقاء والخطر: تحليل لمفاهيم التدنيس والتأبؤ،

Mary Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & K. Paul, 1966), 96;

س. ستيتكيفيتش، "رثاء تأبط شراً" و"الطقوس وعناصر التضحية"، مواضع مختلفة [وانظر كذلك النص

الحوالد تتكلم].

^{١٨} انظر مناقشة حول صورة دم الحيض في شعر أبي تمام، أعلاه، الفصل ٣، هامش ٢٥.

الفروع: الصعاليك والعشاق والشَّيب

يكون شعر الصعاليك وجهاً آخر لبسالة البادية. وعلى الرغم مما يقال من أن مصطلح 'صعلوك' يشمل معنى قاطع طريق ولصٍّ أو متشرد، وأن المعنى الأصلي هو الفقير الذي لا مال له ولا اعتماد عليه،^{١٩} فمن الواضح من شعر الصعاليك أنهم لم يكونوا معوزين بقدر ما كانوا مطاردين أو منبوذين.^{٢٠} إن الصعلوك ليس بطلاً قبطياً، وإنما هو بطل رومانتیکی متمرّد، كينونة هامشية دوماً، يُفضّل شرف البريّة المتصلّب على الأمن والحماية اللذين توفرهما القبيلة لأبنائها، كما يؤثر مواجهة الموت على أمان الحياة القبلية. ولعل الإحساس الثابت بل المتصلّب بالشرف هو الذي جعل من الصعاليك أبطالاً بين العرب وهو الذي جعل من القصيدة التالية لتأبط شراً نموذجاً مثالياً للحماسة. ويورد المرزوقي مناسبة هذه القصيدة كما يلي:

P. 304

كان تأبط شراً خطب امرأة عبسية، فأرادت إجابته ووعدت مناكحته، فلما جاءها أظهرت الزهد، وأخلفت الوعد، واعتلت بأن الرغبة في شرفه وفضله كما كانت لكنه قيل لها ما تصنعين برجل يقتل عنك قريباً، لأن له في كل حي جناية، وعنده لكل إنسان طائلة، فتبقيين أيماً! فانصرف تأبط شراً وقال هذه الأبيات.^{٢١}

الحماسية ١٦٥^{٢٢}

١. وقالوا لها لا تنكحيه فإنه
٢. فلم تر من رأي فتيلاً وحاذرت
٣. قليل غرار النوم أكثر هممه
- لأول نضل أن يلاقي مجمعا
- تأيمها^{٢٣} من لايس الليل أروعا
- دم الثار أو يلقي كميا مسفعا

^{١٩} انظر الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس. (ص-ع-ك).

^{٢٠} [س. ستيتكيفيتش، الصم الخوالد تتكلم. ٨٧-٩٦، ١١٩-١٥٧] وانظر مقالات أخرى للمؤلفة.

^{٢١} المرزوقي، الحماسة ٤٩١.

^{٢٢} المرزوقي، الحماسة، رقم ١٦٥، ٤٩١-٤٩٨؛ التبريزي، الحماسة ٢: ٢٦-٢٨. أما رواية هذه القصيدة التي

تظهر في كتاب الأغاني مترجمة (إلى الإنجليزية) ومناقشة في س. ستيتكيفيتش، الصم الخوالد تتكلم. ٨٧-٩٨.

^{٢٣} 'التأيم' يمكن أن يعني البكارة أو الترميل.

٤. يُمَاصِّعُهُ كُلُّ يُشْجَعِ قَوْمُهُ
٥. قَلِيلُ ادِّخَارِ الزَّادِ إِلَّا تَعْلَةً
٦. يَبِيتُ بِمَغْنَى الْوَحْشِ حَتَّى أَلْفَنُهُ
٧. عَلَى غِرَّةٍ أَوْ جَهْرَةٍ مِنْ مَكَانِسٍ
٨. وَمَنْ يُغَرِّبَ بِالْأَعْدَاءِ لَا بُدَّ أَنَّهُ
٩. رَأَيْنَ فَتًى لَا صَيْدٌ وَحْشٌ يُهْمُهُ
١٠. وَلَكِنَّ أَرْبَابَ الْمَخَاضِ يَشْفُهُمْ
١١. وَإِنِّي وَإِنْ عُمِّرْتُ أَعْلَمُ أَنَّنِي

وَمَا ضَرْبُهُ هَامَ الْعِدَى لِيُشْجَعَا
فَقَدْ نَشَرَ الشُّرُوفُ وَالنَّصَقُ الْمَعَا
وَيُصْبِحُ لَا يَحْمِي لَهَا الدَّهْرَ مَرْتَعَا
أَطَالَ نِزَالَ الْقَوْمِ حَتَّى تَسْعَسَعَا
سَيَلْقَى بِهِمْ مِنْ مَضْرَعِ الْمَوْتِ مَضْرَعَا
فَلَوْ صَافَحَتْ إِنْسًا لَصَافَحْنَهُ مَعَا
إِذَا اقْتَفَرُوهُ وَاحِدًا أَوْ مُشَيَّعَا
سَأَلْقَى سِنَانَ الْمَوْتِ يَبْرِقُ أَضْلَعَا

P. 305

إن رفض المرأة العبسية الزواج من الشاعر الصعلوك في بداية القصيدة يمثل رفض القبيلة كلها لانتماء الصعلوك إليها. وبرفض زواجه منها فإن القبيلة تنكر حقه في إنجاب أولاد شرعيين وبالتالي تحريمه من دوام نسبه وتراثه. فتأبط شراً لا يستطيع أن يقدم لزوجته، أيًا كانت، سوى الترمل، ومن ثم لن يجلب للقبيلة ككل سوى المتاعب وسلسلة لا تنتهي من الثارات. وعلى النقيض من الرجل الذي يعيش في كنف القبيلة، والزوج الذي ينتج حياة جديدة (أي أولاداً) للقبيلة ويعمل لمصلحتها، فإن الصعلوك المطارد الذي لا يحضر إلى أهله سوى الموت، أي يخلف وراءه الترمل، وليس الأمومة. وهكذا فإن رفض زواج الشاعر من ابنة القبيلة يمثل إقراراً بأنه طريد منبوذ ودمه مباح. إن الشاعر يصف نفسه بأنه 'لابس الليل' أي يسري بالليل مثل الذئب والحيوانات المتوحشة، ولا يسير بالنهار مثل بقية الناس والحيوانات الأليفة. وفي البيت ٣ يشكّل الطباق بين 'قليل' و'أكثر' تقابلاً بين القلة القليلة من النوم وهمم الكبير من جهة، ودوام طلبه دم الثأر وضربه الخصم الشجاع من جهة أخرى. وهكذا يصور الشاعر نفسه (البيت ٤) صعلوكاً تدفعه شهوته إلى الدم والنزال حتى يتجاوز حدود المجتمع البشري، مثله مثل الحيوان المتوحش فكل عدو يطلبه، بل إن كل شاب يسعى إلى المجد يقاتله.

يبدأ البيت ٥ بكلمة 'قليل'، تكراراً من البيت ٣ ومؤكداً فقرَ حال الصعلوك. ويوصف الشاعر، لقلة طعامه وممارسته للشدائد، في عبارات متقابلة: رؤوس أضلاعه شاخصة؛ أما أمعاه فملتصقة بجانبه. ويقرر البيت ٦ استبدال الشاعر مغاني الوحش بمجامع الإنس، كما قد تنبأ البيت ٢. فهو ليس مجرد كائن يعيش خارج المجتمع، وإنما هو ضد المجتمع. إن صورة الراعي، وهي رمز المجتمع القبلي، تردُّ هنا مقلوبة: فبالنهار يهجر الشاعر القطعان البرية التي أصبح يألفها، لا يشغل بحمايتها من الوحوش الجوارح لأن همته مصروفة إلى قتل الشجعان وضرب هام الأعداء (البيتان ٦-٧). في الشطر الثاني من البيت ٧ وفي البيت ٨ يصرح الشاعر بما يكشف عن سلامة رأي القبيلة التي رفضت زواجه من بنتها: فأيامٌ مَنْ يزاول الغارات وقتال الأعداء حتماً معدودة. وكذلك في البيت ٩ تقابل عداوة الشاعر التي لا تفتر نحو البشرية حياته السلمية والمنسجمة مع الحيوانات البرية. فقد اكتمل قلب الأدوار الذي تختص به مكانة الصعلوك الهامشية: فالمنتظمي إلى القبيلة يعيش في سلام مع أعضاء قبيلته ويصطاد الحيوانات المتوحشة؛ أما الصعلوك فيقاتل أعداءه من البشر ويحيا في ألفة مع تلك الحيوانات نفسها. إن قلب صورة المديح التقليدية يصبح أكثر وضوحاً عندما نقارن الصورة في الأبيات ٦-٩ هنا بوصف المرثي في الرثاء المنسوب إلى تأبط شراً نفسه: فهو هناك (البيتان ١٠-١١ من الحماسية ٢٧٣، انظر أعلاه، الفصل ١١) كريم مثل غيث يُحيي قومه وهو يعطي الهبات؛ وهو، إذا يسطو، ليثٌ أبلٌ، أي فاجر مصمم ماضٍ على وجهه، لا يبالي ما لقي، أي أنه في الإحسان بالغ أقصى الغايات، وعند السطوة على الأعداء كالليث الكثير الإفساد، الشديد النكاية؛ ووصفه كذلك بأنه بين قومه، في وقت السلم، يسبل إزاره خيلاء وكبراً، ويتبختر ذاهباً في الترفه إلى أرفع الدرجة، وأنه إذا غزا فهو كالسمع، وهو الولد بين الذئب الضبع، وهو أخبث السباع وأعداها. وإن يمثل هذا الوصف الرجل المثالي القبلي فإن الأبيات ٦-٩ عبارة عن صورة مقلوبة للصورة القبلية، أي صورة الصعلوك التي ينقلب فيها دور القريب ودور العدو.^{٢٤}

^{٢٤} انظر صياغة بيير فيدال-ناقاي لـ "قانون القلب المتماثل" الذي يعرف المرحلة الهامشية بوصفها مقابلة

يقوم البيتان الأخيران على صورة انسجام الشاعر الصعلوك مع الحيوانات البرية حتى لنرى أن الشاعر نفسه قد أصبح الفريسة التي تضني أرباب النوق الذين بالتالي يطاردونه. وصورة النوق الحوامل تعبير عن خصوبة المجتمع القبلي وازدهاره. تستمر صورة الصيد خلال البيت ١١، حيث يتنبأ الشاعر بمصيره المحتوم-أي الموت على سفار الرماح اللامعة.

P. 307

إن ما يميّز حماسة الصعلوك هو رفضه التام، ومن ثم قلبه لكل المعايير الاجتماعية من أجل الشرف والأخذ بالثأر، والتعالي دونما شفقة أو تردد في وجه النفي التام والموت المحتوم. إن وصف الصعلوك من خلال صور شعرية تناقض المعايير القبلية والسلوك البشري يعد من الخصائص النمطية لشعر الصعاليك. وفي هذه القصيدة القصيرة، في الحقيقة، كل المكونات الأساسية التي نلقاها في القصيدة الطويلة والأكثر إسهاباً للشنفرى، أي لامية العرب: رفض المجتمع القبلي وتحديه؛ الرزق عن طريق القتل والسلب بدلاً من الإنجاب والإنتاج؛ السرى بالليل بدلاً من السير بالنهار؛ القآف مع الحيوانات المتوحشة؛ الفقر والهزال؛ رفض الخضوع لأرباب المال وأصحاب النفوذ؛ وأخيراً، الكبرياء التي لا تقهر والاعتماد على النفس. وعلى الرغم من أن كلتا القصيدتين تشارك الأخرى في الخصائص الأساسية لنوعيهما الشعري، إلا أن ثمة فرقاً جوهرياً بينهما. ذلك أن الشنفرى يختم لاميته بصورة شبه فروسية تعلن انتصار الشاعر، وكأنه وَعْلٌ يهيمن على إناث سربه مثل سيد مهيب تحيط به العذارى، وهي صورة للفحولة والقوة لا يمكن تجاهلها. لقد نجح الشنفرى، على الأقل مجازياً، في أن يعوّض سرب الوعول عن القبيلة التي ينتقدها وينكرها في مطلع قصيدته حتى حُلَّ محلّ الوعل الكبش قوةً وفحولةً. أما انتصار تأبط شراً الوحيد فيكمين في قبول موته القاسي والحتمي على أيدي أعدائه الكثيرين. وفيما يشبه المراثية الذاتية يدسُّ الشاعرُ برهافة عناصر من الصيد المأساوي من الرثاء التقليدي، الذي تطارد فيه الفريسة-التي أصبحت الآن الشاعر

للمكانة الاجتماعية المتكافئة [في مرحلة إعادة التجمع] في "الصيد الأسود"، ١٥٤-١٥٥. [وقد أشارت المؤلفة إلى هذا القانون في الفصل السادس أعلاه-المترجم].

نفسه، ويوقعُ بها وتذبحُ على يد مطارديها المهزولين جوعاً. وهكذا يعترف تأبط شراً في النهاية بما كان قد أعلنه بنو عبس في البداية، من أن الطريد المنفي من المجتمع البشري، دون قبيلة تحميه، هو هالك لا محالة. وعلى النقيض من الشنفرى الذي يحيا بمساعدة قبيلة مجازية، فإن تأبط شراً، الذي تألفه الوحوش أيضاً (البيت ٩)، يصل مَسْخَهُ إلى حيوان متوحش إلى نتيجته المنطقية: أن يصبح الحيوانُ المفترس (أي الشاعر نفسه) طريدةً الصياد. ومع ذلك فإنه، من أجل الأخذ بالثأر والشرف، لا يمانع في قبول مسخه المأساوي، بل البطولي،^{١٥}

العشاق، مثلهم مثل الصعاليك، يُعرفون بتحدّهم للمعايير الاجتماعية وانتهاكها من أجل تحقيق رغباتهم. والقصيدة التالية تنسب إلى المنخل اليشكري، وهو شاعر جاهلي ارتبط ببلاط النعمان بن المنذر في الحيرة. أما القصيدة فقصيدة فخر يدافع الشاعر فيها عن نفسه أمام العاذلة—أي اللوامة النمطية في الشعر العربي الكلاسيكي الموبخة للشاعر المتهور. وردُّ فعل الشاعر هو الافتخار ببسالته في مغامرات الفروسية أيام الشباب—وهي مغامرات في القتال والحب على السواء.

P. 308

الحماسية رقم ١٧٤^{١٦}

- | | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| ١. إِنْ كُنْتَ عَازِلَتِي فَسِيرِي | نَحْوَ الْعِرَاقِ وَلَا تَحْوَرِي |
| ٢. لَا تَسْأَلِي عَن جُلِّ مَا | لِي وَانْظُرِي كَرَمِي وَخِيرِي |
| ٣. وَفَوَارِسِ كَأَوَارِ حَـ | رَّ النَّارِ أَحْلَاسِ الذُّكُورِ |
| ٤. شَدُّوا نَوَابِرَ بَيْضِهِمْ | فِي كُلِّ مُحْكَمَةِ الْقَتِيرِ |
| ٥. وَاسْلُتْهُمْ وَتَلَبَّبُوا | إِنَّ التَّلَبُّبَ لِلْمَغِيرِ |
| ٦. وَعَلَى الْجِيَادِ الْمُضْمَرِ | تِ فَوَارِسُ مِثْلِ الصُّقُورِ |

^{١٥} [عن لامية العرب انظر س. ستيتكيفتش، الصم الخوالد تتكلم، ١١٩-١٥٧]. وانظر مقالات أخرى للمؤلفة.

^{١٦} المرزوقي، الحماسة، ٥٢٣-٥٣١، التبريزي، الحماسة ٢: ٤٥-٤٩. اقتصر على مناقشة الأبيات الخمسة عشر الواردة في رواية المرزوقي (الحماسة، ٥٢٣-٥٣١). وفي رواية التبريزي خمسة أبيات إضافية (التبريزي،

الحماسة، ٢: ٤٨-٤٩.

٧. وَإِذَا الرِّيحُ تَنَافَحَتْ
٨. الْفَيْتَنِي هَشَّ الْيَدَيْنِ
٩. وَلَقَدْ دَخَلْتُ عَلَى الْفَتَا
١٠. الْكَاعِبِ الْحَسَنَاءِ تَرُ
١١. فَدَفَعْتُهَا فَتَنًا دَفَعَتْ
١٢. وَلَقَمْتُهَا فَتَنَفَسَتْ
١٣. فَدَنْتُ وَقَالَتُ يَا مَنْ
١٤. مَا شَفَّ جِسْمِي غَيْرُ حُ
١٥. وَأَحْبَبُّهَا وَتُحِبُّنِي

بِجَوَانِبِ الْبَيْتِ الْكَسِيرِ
مِنْ بِمَرِي قِدْحِي أَوْ شَجِيرِي
ةِ الْخَدَرِ فِي الْيَوْمِ الْمَطِيرِ
فُلٌ فِي الدَّمَقْسِ فِي الْحَرِيرِ
مَشْيِ الْقَطَاةِ إِلَى الْغَدِيرِ
كَتَنَفْسِ الظُّبْيِ الْعَقِيرِ
خَلُّ مَا بِجِسْمِكَ مِنْ حُرُورِ
بِكَ فَاهْدِنِي عَنِّي وَسِيرِي
وَيُحِبُّ نَاقَتَهَا بَعِيرِي

P. 309

تفتتح القصيدة برد الشاعر على العاذلة التي تلوم الشعراء على تبذير مالهم وإنفاق وقتهم فيما لا يفيد. ورد الشاعر هو الموضوع الشائعة في معظم القصائد التي ناقشناها في هذا الفصل: أي أن الشرف والكرم أهم للمرء من المادة والمال. والجزء الرئيسي للقصيدة قسمان متقابلان: الأول وصف لأصحاب الشاعر الفرسان النبلاء المتأهبين للحرب (الأبيات ٣-٦)، والآخر وصف مغامراته الغرامية (الأبيات ٩-١٥). وبين الوصفين لهاتين المأثرتين الفروسييتين مشهد موجز في الشتاء، أي وقت الشدة والجوع الذي "تتناوح" الرياح فيه. ويوحى فعل "التناوح" هذا بالأصوات المتجاوبة للذئب أو الكلاب الجوعى وللنوائح الثكلى على حد سواء. وهنا يصف الشاعر نفسه متبجحاً بالسخاء والتكرم، كما يتبجح بالثبات والتشجيع، خفيف اليد بمسح القداح، أي نشيط في إجابة سهام الميسر-وهو شكل من أشكال المقامرة والمراهنة على جزور الناقة المذبوحة التي كانت في الجاهلية وسيلة لتوزيع الطعام في أوقات الجذب والشدة^{٢٧}-وهو كناية عن كرم الشاعر وسخائه (البيتان ٧-٨). إن المثالين المتقابلين للمغامرة بين البسالة الحربية والمجازفة الغرامية يكوّنان وجهي ما يمكن تسميته "الحماسة الفروسية" أو "الحماسة

^{٢٧} [انظر س. ستيتكيفيتش، الصم الخوالد تتكلم، ٣٩، ١٥٤، ٢٠٩، ٢٦٢، ٢٦٦.]

البلاطية،^٤ إن صح التعبير. ويعبر عن هذين الوجهين في القصيدة من خلال توازن متقابل رهيف بين الوصف الذكوري والأنثوي. والصورة الذكورية في البيتين ٣ و٤، مرصعةً بالتوهج والالتهاب، وفحول الخيل، والسيوف، والدروع المحكمة النسج تمهد للإغارة في البيت ٥، لللبس اللؤلؤ أو البيض على رؤوسهم وانتطاق الدروع على صدورهم، وشد أواخر البيض في الدروع استعداداً للقتال، كل هذه توازن برقة سلبية للفتاة المحروسة في خدرها: واليوم المطير (أطيب أوقات اللذة) يقابل توهج نار المعركة، وملابس الفتاة المتبخثرة تقابل الدروع المحكمة للفرسان؛ والحرير بألوانه المختلفة وكذلك الحرير الأبيض (الدمقس) يقابل الدروع المنسوجة في القسم الخاص بالقتال. والفرسان مثل الصقور؛ والفتاة مثل القطاة: الأول مفترس، والآخر فريسة. ومرة أخرى، الجياد العتاق المسومة (المضمرات) توازن بظبي معقور (حيث الفتاة تتنهد وتنفس كتنفس الظبي إذا عُقر، ويقال إنه في تلك الحالة يتنفس تنفساً ممتداً طويلاً). وأخيراً في البيت ١٣ ينسجم شغف الشاعر بالحرب مع شغفه بالحب حيث يصبح توهج حُرِّ الحرب والتهابها حرارةَ العشق اللاهبة. وتظن الفتاة أن ما أصاب الشاعر هو "الحرور" أي حرارة الشمس أو الريح الحارة (السموم)، أي بسبب الركوب إلى الغارات. لكن الشاعر يكذب ظنّها ويعتب عليها، قائلاً إنه لم ينحل جسمه ويؤثر في لونه سوى حبها. وحتى هنا نجد التقابل بين الإيجابي والسلبي: فالفرسان متوهجون بالحماس إلى الحرب، والعاشق ضحية أضناه الحب وأنحله.

ويكمن تحت كلا الوجهين الغرامي والحربي مجازفة وحمية، اندفاع عنيف يمكن أن يطلق عليه 'الحماسة'. فالمجال الغرامي لا يقل مخاطرةً عن المجال الحربي كما يفيدنا الخبر التالي عن الوفاة المؤلمة للشاعر المنخل نفسه:

وكان المنخل يُتَّهَمُ بالمتجرّدة امرأة النعمان وكانت فاجرة وكانت ولدت له غلامين يقال إنهما ابنا المنخل. فذكر بعض من يحدث أن النعمان كان له يوم يركب فيه فيطيل وله إبان يُعرف فيه مجيئه. وأن المنخل كان يأتيها فيكون عندها حتى إذا جاء النعمان أخرجته. فجاءها ذات يوم وقد ركب النعمان فلاعبته بقيد جعلته في رجليه ورجلها فهما على حالهما تلك إذ دخل النعمان قبل إبانها الذي كان يجنى فيه

فوجدهما على حالهما فأخذه فدفعه إلى عكبٍ صاحب سجنه ... ليعذبه، ...
فقيده عكبٍ وجعل يجره بقيده. فقال في ذلك النخل لابنيه:

أَلَا مَنْ مُبْلِغُ الْحُرَيْنِ عَنِّي بَأَنَّ الْقَوْمَ قَدْ قَتَلُوا أَبِيَّ
يُنَوِّرُ بِي عَكَبٌ فِي مَعْدٍ وَيَطْعَنُ بِالصُّمْلَةِ فِي قَفِيٍّ^{٢٨}

إن علاقة الحب التي ترد في القصيدة هي كذلك علاقة غير مشروعة، حيث يضطر الشاعر إلى التسلل المتلصص إلى خدر الفتاة المصونة-وهو مشهد مألوف من معلقة امرئ القيس.^{٢٩} وهذا مما يشرح البيت الختامي في رواية المرزوقي للقصيدة. يسوي الشاعر حبه للفتاة، أي يشبه حبه لها، بحب بغيره لناقتها: فعلى النقيض من الزواج الذي تقرره القرابة، وأنماط الزواج المفضلة، والسياسة القبليّة، ينبثق الحب غير المشروع وغير المسموح به اجتماعياً بين الشاعر والمرأة من التعاطف والانجذاب الغريزي مثله مثل الحب الطبيعي وغير المقيّد بين البعير والناقة. ومن الممكن أيضاً أن نرى في "ناقتها" و"بعيري" عبارة كناية جنسية.^{٣٠}

P. 311

^{٢٨} السابق ٢: ٤٨. والصُّمْلَةُ في البيت الثاني من الخبر: العَصَا.

^{٢٩} من أجل مناقشة دور الشبقية غير المشروعة في معلقة امرئ القيس، انظر س. ستيتكيفيتش، "التحليلات البنيوية"، ١٠٠-١٠٣. [وانظر س. ستيتكيفيتش، الصم الخوالد تتكلم، ٢٤٥-٢٤٦].

^{٣٠} ما يؤيد هذه القراءة للناقة والبعير أن الشاعر عادة ما يركب على ناقة والمحبوبة على جمل. انظر ياروسلاف ستيتكيفيتش، "الاسم والنعت: فيلولوجيا تسمية الحيوان وسميوطيقاها في الشعر العربي المبكر"

Jaroslav Stetkevych, "Name and Epithet: The Philology and Semiotics of Animal Nomenclature in Early Arabic Poetry" *Journal of Near Eastern Studies* 45 no. 2 (April, 1986): 95.

[وقد نشرت مترجمة إلى العربية، انظر "الاسم والنعت: لغة الاصطلاح في تسميات الحيوان ورموزه في الشعر

العربي القديم"، ترجمة حسنة عبد السميع، فصول، مج ١٤، ٢٤ (١٩٩٥)، ص ١٧٤-٢٠٣-المترجم].

الخرف والفتنة

يعطينا الشاعر المخضرم المساور بن هند مثلاً أخيراً من باب الحماسة وهو عبارة عن الشكوى من الشيب. ويقال إنه ولد في أثناء حرب داحس والغبراء التي وقعت قبل ظهور الإسلام بخمسين سنة، وعاش حتى زمن النبي محمد، لكنه لم يلقاه.^{٣١} وتتميز القصيدة بحركتها الرهيفة من التأسى التقليدي على الشباب المفقود وخرف الشيخوخة الحتمي والموت إلى اليأس من الحالة الراهنة بما فيها من الفتنة والتدهور السياسي:

الحماسية رقم ١٥٥^{٣٢}

١. أَوْدَى الشُّبَابُ فَمَالَه مُتَقَفَّرُ وَفَقَدْتُ أَثْرَابِي فَأَيْنَ الْمَغْبَرُ
٢. وَأَرَى الْغَوَانِي بَعْدَمَا أَوْجَهْنَنِي أَعْرَضَنَ ثُمَّتْ قَلْنِ شَيْخٍ أَعْوَرُ
٣. وَرَأَيْتُ رَأْسِي صَارَ وَجْهًا كُلُّهُ إِلَّا قَفَايَ وَلَحْيَةً مَا تُضْفَرُ
٤. وَرَأَيْتُ شَيْخًا قَدْ تَحَنَّى صُلْبُهُ يَمْشِي فَيَقْعُسُ أَوْ يُكِبُّ فَيَعْتُرُ
٥. لَمَّا رَأَيْتُ النَّاسَ هَرُّوا فِتْنَةً عَمِيَاءَ ثَوَقَدُ نَارُهَا وَتَسَعَرُ
٦. وَتَشَعَّبُوا شُعْبًا فَكُلُّ جَزِيرَةٍ فِيهَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَمُنْبَرُ
٧. وَلَتَعْلَمَنَّ ذُبْيَانُ إِنَّ هِيَ أَعْرَضَتْ أَنَّا لَنَا الشَّيْخُ الْأَعْرُ الْأَكْبَرُ
٨. وَلَنَا قَنَاقَةٌ مِنْ رُدْيَةٍ صَدَقَةٌ زُورَاءُ حَامِلُهَا كَذَلِكَ أَزُورُ

يبدو أن القصيدة كانت تشير في الأصل إلى حرب داحس والغبراء، وهي الحرب التي استمرت لمدة أربعين سنة في الجاهلية بين بني عبس وبني ذبيان والتي كان جدُّ الشاعر قيس بن زهير العبسي من المحرضين عليها.^{٣٣} ولهذا فإن 'الفتنة' في البيت ٥ تعني هذه الحرب التي تدور حولها بضعة قصائد تسبق هذه القصيدة وتبعتها في باب الحماسة. وطبقاً للتبريزي، يقال إن الشيخ الأعرج الأكبر المشار إليه في البيت ٧ هو أبو قيس، زهير

^{٣١} المرزوقي، الحماسة، تعليقات المحقق، ٤٣٠.

^{٣٢} المرزوقي، الحماسة، ٤٥٨-٣٦٣، والتبريزي، الحماسة ٢: ٥-٧. [وضعنا القصيدة هنا قبل موضعها في النص

الأصلي لأنه أكثر ملائمة-الترجم].

^{٣٣} سزكين، الشعر، ٢١٦.

بن جذيمة العبسي.^{٣٤} لكننا نجد في مسار رواية القصيدة امتداد استعاري للمعنى من خلال الإدماج البيّن للبيت ٦. فبذكر "أمير المؤمنين" و"المنبر" في هذا البيت تتحول الحرب الجاهلية إلى فتنة علي ومعاوية (٣٠-٣٤ هـ) أو، على حد تعبير المرزوقي،^{٣٥} فتنة ابن الزبير في أيام عبد الملك بن مروان (٦٠ هـ). وهكذا فإن الاستعارة الأولية (استعارة خرف الشيب للتدهور السياسي) تزداد تعقيداً؛ وتصبح القصيدة مؤسمة: ذلك أن توازياً بين الحرب المتطاوله والمستنزفة في الجاهلية من جهة ومن جهة أخرى بين الفتن التي نشبت ومزقت النسيج السياسي للإسلام مما أنهى حقبة الخلفاء الراشدين. إن هذا الامتداد الاستعاري من العجز الشخصي بسبب الشيب إلى التدهور السياسي يوازي العملية الشعرية الرئيسة في شعر أبي تمام نفسه كما أوضحنا في الجزء الثاني. بل إن الترابط الاستعاري بين الإسلامي والجاهلي هنا يوحي أشد الإيحاء بطريقة أبي تمام الشعرية الخاصة. ومن المستبعد كل الاستبعاد أن هذا الإدماج الشعري لم يلفت انتباه أبي تمام، ذلك أن البيت ٦ إسلامي صرف ومع ذلك فإن القصيدة مضمومة في الحماسة إلى مجموعة من القصائد التي تنتسب إلى حرب داحس والغبراء. والأمر الذي لا نعرفه هو ما إذا كان الجامع-الشاعر، أبو تمام نفسه، هو صاحب هذا الإدماج البيّن لهذا البيت في القصيدة أم هل ضمّ هذه القصيدة إلى الحماسة كما وجدها إعجاباً بالخيال الاستعاري لسابق له مجهول.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا الشيخ العجوز، مواجهاً التضعف الشخصي والتدهور السياسي الحتميين، يختم قصيدته بتكرار استعارة جاهلية للرجولة: فقومه، مثلهم مثل الرمح الذي لا يلين ولا يقبل التقويم والتثقيف، لما يزال عودهم صلباً.

^{٣٤} التبريزي، الحماسة ٢: ٦.

^{٣٥} المرزوقي، الحماسة، ٤٦١.

P. 313

يتضح من التنوع في الموضوع وحتى في النوع الشعري نفسه في هذه الحزمة من الاختيارات من بين ٢٦١ قصيدة في باب الحماسة أن "الحماسة" ليس مقصوداً بها تحديد عنوان لموضوع الباب، وأن هذا المجموع الشعري ليس منظماً تنظيمياً سطحياً طبقاً لموضوع ما. ولا يقتصر المقصود بـ "الحماسة" البسالة في ساحة الحرب، وإنما يمتد ليشتمل على العزم والتشدد، أي الإحساس بالشرف غير المتنازل عنه. وهكذا فإن الافتخار القبلي عند السموأل، والسعي المتهور والصارم إلى الانتقام عند سعد بن ناشب، وتحريض كبشة على الأخذ بالثأر الذي ينتقل من الرثاء إلى الهجاء ورفض الصعلوك للمجتمع القبلي، والفخر المتوازن بين المغامرات الحربية والغرامية، وبكاء العجوز على ضعفة الكبر وعلى الفتنة والتدهور السياسي في عصره تمثل -أو تكاد- كل الأغراض الرئيسة للشعر العربي الكلاسيكي بما فيها من الفخر (الشخصي أو القبلي) والرثاء والهجاء وشعر الصعاليك والغزل الفروسي والبلاطي وأخيراً الشكوى من الشيب.

P. 314

إن هذه القصائد جميعها ذات بعد استعاري جريء وغالباً ما تشترك في الصور الشعرية نفسها. وهذا لا يرجع إلى محدودية الخيال الشعري، وإنما يرجع إلى الذخيرة المشتركة من المفاهيم الطقوسية التي تعبر تعبيراً متماسكاً، من خلال عمليات استعارية، عن قيم الحياة القبلية وعاداتها عند عرب البادية. إن تشبيه الشرف باللباس، وصور الدم واللبن والماء، وتشبيه الصعلوك بحيوان مطارد، والفتاة الناهدة بالطبي الرقيق الأنفاس، والترابط بين الفخر الحربي الذكوري والصقور، والجياد، والأسلحة، هذه كلها تمتح من نظام طقوسي للترتيب والتصنيف.

أما الأبواب العشرة الباقية من الحماسة فليست مكونة من قصائد في موضوعات ضيقة منعزلة عن فكرة الحماسة، أو حتى من بعضها البعض، وإنما كل من الأبواب التالية يكون خطاباً حول موضوع من موضوعات الحماسة أو تطوراً له. فكما رأينا في التداخل المعقد للاستعارة ضمن باب الحماسة، فإن هذه الموضوعات لا تتناقض ولا يمتنع أحدها عن الآخر وإنما تتداخل من خلال روابط متنوعة من الصورة الشعرية والاستعارة والطقوس: فكلها مكونات لنظام متماسك من التعبير الرمزي. وإن نقبل أن

هذا المفهوم للتفاعل المعقد وللأصداء الاستعارية وللتوازيات الطقوسية-وليس تنظيماً بسيطاً حسب النوع الشعري أو الموضوع-هو الأساس الحقيقي لجمع أشعار الحماسة وتأليفها، فقد بطل زعم من يتهم أبا تمام بالاستبداد والعشوائية في تأليف الحماسة وترتيب مختاراتها الشعرية.^{٣٦}

في ضوء هذا المنطلق النظري لا يصلح أن نتناول كل باب من أبواب الحماسة منعزلاً. فبدلاً من ذلك، سوف نعرض لأمثلة من بعض الأبواب الرئيسة التي تكشف فيها العلاقات الموضوعاتية الاستعارية والضدية بين القصائد عن العمليات الفكرية والتقنيات الأدبية التي أنتجت كلاً من ديوان الحماسة وديوان أبي تمام.

^{٣٦} يحاول جمال بصورة ناجحة جزئياً الدفاع عن وضع أبي تمام للقصائد في أبواب وترتيبها، لكن يعوقه في ذلك فهمه الحرفي والموضوعاتي لعناوين الأبواب (جمال، "أساس الاختيار"، ٣٢-٣٥). وأمثلة بعينها سوف تناقش أدناه.

الفصل الرابع عشر

علاقات استعارية

“إِنَّ الشَّجَا يَبْعَثُ الشَّجَا”

(متمم بن نُؤيرة)

باب المراثي

P. 315 لعل أشهر قصيدة في باب المراثي في حماسة أبي تمام مرثية تأبط شراً اللامية المناقشة في الفصل ١١. وقد اتضح لنا من تلك المناقشة أن مفهوم أبي تمام للرثاء لا يقتصر على التفجع على الميت أو إحياء ذكراه. ويفهم جمال أبواب الحماسة بصورة أضيق من اللازم عندما يقول في سياق هذه القصيدة نفسها:

وضع أبو تمام القصيدة الشهيرة لتأبط شراً (رقم ٢٧٣) في باب الرثاء. وتكفي نظرة سريعة على القصيدة لبيان أنها شديدة الصلة بموضوعة الحماسة، وليس الرثاء. [...] فالتيمات الأساسية للقصيدة، كما هو واضح بجلاء، تيمات الحماسة، أي: المروءة والقوة، الصرامة والتحمل، العزيمة والمثابرة، الانتقام والكراهية. ومع ذلك، وضع أبو تمام القصيدة في باب الرثاء لأنها مكرسة لميت.^١

إن جمالاً على حق، إلى حد ما، ومع ذلك تفلت من يده المسألة: فأبواب الحماسة لا يتناقض أحدها مع الآخر، بل إن تيمات الحماسة المقررة في الفصل ١٣ هي الأسس التي تقوم عليها بقية الأبواب.

إن الصلة بين الرثاء والثأر، التي تعبّر عنها بالمباشرة والقوة مرثية تأبط شراً (بل لعلها صلة اشتقاقية مبنية على القلب والإبدال للجذر اللغوي نفسه: ث-أ-ر و ر-ث-ي) ثبتت من قبل في باب الحماسة من خلال تحريض كبشة على الانتقام لمقتل أخيها (انظر أعلاه، الفصل السابق). بل نجد في باب الحماسة أيضاً تصريحاً أقوى وأكثر مباشرة عن هذه الصلة، وفي سياق الخصائص التي تكوّن الحماسة، في أرجوزة للشاعر المخضرم الأعرج المَعْنِيّ حيث يقسم على الانتقام لمقتل الخليفة عثمان بن عفان.

^١ جمال، “أساس الاختيار”، ٣٤-٣٥.

الحماسية ٢٨٨

١. أَنَا أَبُو بَرَزَةَ إِذَا جَدَّ الْوَهْلُ خَلَقْتُ غَيْرَ زُمْلٍ وَلَا وَكَلْ
٢. ذَا قُوَّةٍ وَذَا شَبَابٍ مُقْتَبَلُ لَا جَزَعَ الْيَوْمَ عَلَى قُرْبِ الْأَجَلِ
٣. الْمَوْتُ أَحْلَى عِنْدَنَا مِنَ الْعَسَلِ نَحْنُ بَنِي ضَبَّةٍ أَصْحَابُ الْجَمَلِ
٤. نَحْنُ بَنُو الْمَوْتِ إِذَا الْمَوْتُ نَزَلَ نَنْعِي ابْنَ عَفَانَ بِأَطْرَافِ الْأَسَلِ
٥. رُدُّوا عَلَيْنَا شَيْخَنَا ثُمَّ بَجَلْ

P. 316

وهكذا يربط الشاعر بوضوح في البيت الرابع بين نعي الميت وبين الثأر، أي الانتقام لمقتله، كاشفاً عن دور العقلية والعادات القبلية في تكوين تاريخ الخلافة في بداية العصر الإسلامي. وبعبارة "رُدُّوا عَلَيْنَا شَيْخَنَا" في البيت ٥، يقصد الشاعر بالطبع، قصاص الدم بالدم. ومن الواضح من هذه القطعة من باب الحماسة، مثلها مثل قطعة كبشة السالفة، أن موضوع الرثاء وصلته بالثأر ليس غريباً عن باب الحماسة؛ وإنما أجل أبو تمام تطوير مفهومه للرثاء والتنويع عليه إلى الباب الخاص به.

نرى في باب المراثي تطويراً لفكرة أن إراقة الدماء استجابة أكثر مناسبة من إراقة الدموع لقتل البطل، أي؛ بعبارة أخرى، خير الرثاء هو الثأر. ومثال ذلك مرثية تأبط شرّاً (الحماسية ٢٧٣) المذكورة سلفاً والقصيدة التي تسبقها مباشرة في باب المراثي للشاعر الجاهلي دريد بن الصمة:

P. 317

الحماسة ٢٧٢

١. تَقُولُ أَلَا تَبْكِي أَخَاكَ وَقَدْ أَرَى مَكَانَ الْبُكَاءِ لَكِنْ بُنِيتُ عَلَى الصَّبْرِ
٢. فَقُلْتُ أَعْبَدَ اللَّهَ أَبْكِي أَمْ الَّذِي لَهُ الْجَدْتُ الْأَعْلَى قَتِيلَ أَبِي بَكْرٍ
٣. وَعَبْدُ يَغُوثَ تَحْجُلُ الطَّيْرُ حَوْلَهُ وَعَزَّ الْمَصَابُ جَثْوَ قَبْرِ عَلَى قَبْرِ
٤. أَبِي الْقَتْلِ إِلَّا آلَ صِمَّةٍ إِنَّهُمْ أَبَوَا غَيْرَهُ وَالْقَدْرُ يَجْرِي إِلَى الْقَدْرِ

^١ المرزوقي، الحماسة، ٢٨٩-٢٩٢؛ التبريزي، الحماسة ١: ١٥٤-١٥٥. والإشارة هنا إلى رواية التبريزي.

^٢ المرزوقي، الحماسة، ٢٧٢، ٨٢٢-٨٢٧؛ التبريزي، الحماسة ٢: ١٥٩-١٦٠. لايل، ترجمات الشعر

العربي القديم، ٤١.

٥. فَأَمَّا تَرَيْنَا لَا تَزَالُ دِمَاؤُنَا لَدَى وَاتِرٍ يَسْعَى بِهَا آخِرَ الدَّهْرِ
٦. فَإِنَّا لِلْحَمِّ السَّيْفِ غَيْرَ نَكِيرَةٍ وَنُلْحَمُهُ حِينًا وَلَيْسَ بِذِي تُكْرِ
٧. يُغَارُ عَلَيْنَا وَاتِرِينَ فَيُشْتَفَى بِنَا إِنْ أَصَبْنَا أَوْ نُغِيرُ عَلَى وَتِرِ
٨. قَسَمْنَا بِذَاكَ الدَّهْرَ شَطْرَيْنِ بَيْنَنَا فَمَا يَنْقُضِي إِلَّا وَتَحْنُ عَلَى شَطْرِ

يتجاوز الشاعر في هذه القصيدة البكاء على قتيل وحيد من قبيلته كي يصف الدورة اللانهائية من سفك الدماء، أي مصدر كل من الكرب والمروءة. فالموت في الحرب مما

P. 318

يشير إلى التفوق والشجاعة والشرف—وهو شرف يتميز به قوم الصمة دون الآخرين (البيت ٤). والاستجابة المناسبة لهذا القتل هو تكريم صاحبه بالثأر له. إن دورة الانتقام، دورة التدنيس والتطهير، مصوِّرة بأنها مأساوية وحتمية: فكلما انتقموا لقتلهم انتقاماً بطولياً، اُنْتُقِمَ منهم بدورهم انتقاماً سريعاً. ويوحى البيت ٦ بمقارنة بين دورة سفك الدم القبلية وبين "قانون الغابة" الذي لا رحمة فيه، فكأنها تكون نظاماً بيئياً متوازناً مغلقاً. وفي البيت ٨ توصف دورة الانتقام والانتقام المقابل بأنها طبيعية بل حتمية مثلها مثل دورة الليل والنهار.

ومن القطع الشعرية الأخرى في باب المراثي ما يثير اهتمامنا الخاص لأنها تكشف لنا عن الامتداد الاستعاري نفسه الذي يكون، كما رأينا في الجزء الثاني من الكتاب، الملمح البارز في شعر أبي تمام. وفي القطعة التالية يرثي الشاعر الأموي هشام بن عقبة أخويه، عوف بن دلهم ثم غيلان (وهو الشاعر المعروف ذو الرمة):

الحماسية ٢٦٤

١. تَعَزَّيْتُ عَنْ أَوْفَى بَغِيلَانَ بَعْدَهُ عَزَاءً وَجَفَنُ الْعَيْنِ مَلَانُ مُثْرَعُ
٢. نَعَى الرُّكْبُ أَوْفَى حِينَ آبَتْ رِكَابُهُمْ لَعْمَرِي لَقَدْ جَاءُوا بِشَرٍّ فَأَوْجَعُوا
٣. نَعَوْا بِاسِقِ الْأَفْعَالِ لَا يَخْلُفُونَهُ تَكَادُ الْجِبَالُ الصُّمُّ مِنْهُ تَصَدَّعُ
٤. خَوَى الْمَسْجِدُ الْمَعْمُورُ بَعْدَ ابْنِ دَلْهَمٍ وَأَمْسَى بِأَوْفَى قَوْمُهُ قَدْ تَضَعَّضُوا

^١ المرزوقي، الحماسة، ٧٩٣-٧٩٦؛ التبريزي، الحماسة ٢: ١٤٧-١٤٨.

هـ. فَلَمْ تُنْسِنِي أَوْفَى الْمُصِيبَاتُ بَعْدَهُ وَلَكِنَّ نَكْءَ الْقَرْحِ بِالْقَرْحِ أَوْجَعُ

إن البيت ٤ ذو أهمية خاصة حيث يوصف تضعع قوم أوفى (أي خضوعهم وتذللهم واضطراب أحوالهم، على حد تعبير المرزوقي) بعد موته من خلال معجم الخراب والقرح القبلي مما يذكر بالنسيب الطللي.^{*} وقد اندس عنصر إسلامي في الصورة الشعرية القديمة: فليست ديار بدوية هي التي غودرت وترك مصيرها للخراب، وإنما مسجد كان المرنى ابن دلهم، حسب عبارة المرزوقي،^١ "السبب في عمارته والمتفقد لصالح أمره." فهذه الصلة المجازية في الصورة الشعرية بين الرثاء والنسيب هي بالتحديد التي تناولها أبو تمام لإحداث تأثير شعري فائق في بعض قصائده (انظر الفصلين ٨ و ٩ في الجزء الثاني).

P. 319

ونجد التناول المجازي للصورة الشعرية للنسيب في الرثاء شفافاً وموجزاً في مرثية متمم بن نويرة القصيرة لأخيه مالك الذي قد قتل في الردة أيام أبي بكر.^٢ وكما يبكي الشاعر في النسيب التقليدي على الأطلال الخالية لأنها تذكره بدور محبوبته، فكذلك يبكي الشاعر على كل قبر، لأن كلاً منها يذكره بقبر أخيه. بل إن عنصرين من العناصر الأساسية للنسيب الكلاسيكي: صورة صاحب الشاعر الذي يلومه على بكائه طالباً منه الكف عنه، وذكر أسماء الأماكن، يحافظ الشاعر عليهما:

الحماسية ٢٦٥

١. لقد لامني عند القبور على البكا رفيقي لتذراف الدموع السوافك
٢. فقال أتبكي كل قبر رأيتُه لقبر ثوى بين اللوى فالدوانك

^{*} عن النغمة الرثائية المشتركة بين الصورة الشعرية للرثاء والنسيب الطللي انظر إبراهيم السنجلاني، رثاء المدن المفتوحة: دراسة في تطور النوع الرثائي في الشعر العربي الكلاسيكي:

Ibrahim al-Sinjilawi, *The Lament for Fallen Cities: A Study in the Development of Elegiac Genre in Classical Arabic Poetry* (Ph. D. Dissertation, the University of Chicago, 1983), 72-97.

وقد نشرت بالإنجليزية في الأردن فيما بعد، س. ستيتكيفيتش، "الطقوس وعناصر التضحية في شعر الأخذ بالتأثر." ٣٤-٣٥، ٤٠؛ وعز الدين، الكلمات والأشياء، ٢١٥-٢٣٤.

^١ المرزوقي، الحماسة، ٧٩٧-٧٩٨؛ التبريزي، الحماسة ٢: ١٤٨-١٤٩.

٣. فقلتُ له إنَّ الشُّجا يَبْعَثُ الشُّجَا فدعني فهذا كُلُّه قَبْرُ مالِكٍ

وفي الحقيقة، فلو استبدلنا بـ“القبور” في هذه القصيدة “الديار” لأصبحت هذه المراثية نسيباً. وأهمية هذا التكييف لصورة النسيب في الرثاء ذات شقين. فإنه، أولاً،

P. 320

يؤيد أطروحة أن في حماسة أبي تمام صلات مجازية تضي عليها تماسكاً وتناغماً، بدلاً من اعتبارها تصنيفات موضوعاتية جزافية وجامدة يتناقض بعضها مع البعض الآخر. ففي كل باب أصداء للأبواب الأخرى، من خلال صور مشتركة أو صورة منتقلة انتقالاً مجازياً من باب إلى آخر، أو من خلال التعبير عن القيم والحساسيات الجمالية المشتركة في كل الأنواع الشعرية. وثانياً، من خلال استثارة الأسى والوحشة المصاحبين للشاعر العاشق في وقوفه على الأطلال، يكشف متمم في مراثيته عن الرابطة المعنوية المتينة بين النسيب والرثاء، أي العواطف النموذجية الأصلية للخسارة والفراق والموت، أي الطبيعة الرثائية الجوهرية للنسيب.

تتضح العلاقة بين صور النسيب التقليدية والموقف السياسي القبلي في المراثية التالية لرجل من قبيلة خثعم. فنرى الشاعر فيها لا يرثي أخاً قتيلاً فحسب، وإنما يرثي هلاك كل سادة قومه ورؤسائهم حتى لا يبقى إلا هو. ويمكننا أن نرى أيضاً توازياً بين هذه القصيدة وبين شكوى مساور بن هند من الشيب (انظر أعلاه، الفصل ١٣، الحماسية ١٥٥). وذلك أننا نرى في صور النسيب من الخسارة والفراق (فقد الحب والشباب، تفرق الأحباء) مجازاً مرسلاً للخسارة المطلقة والرحيل النهائي، أي الموت الحقيقي للمرثي والموت المتوقع للشاعر الذي يرثيه. في هذه القصيدة يبعث الشاعر من خلال مجرد عبارة “خلت الديار” (في البيت ٤) الصورة الكلية للأطلال وكل العواطف التي تسكنها:

الحماسية ٢٦٨^٧

١. نَهَلَ الزَّمَانُ وَعَلَ غَيْرَ مُصَرَّدٍ مِنْ آلِ عَتَّابٍ وَآلِ الْأَسْوَدِ

^٧ المرزوقي، الحماسة، ٨٠٥-٨٠٨، التبريزي، الحماسة ٢: ١٥٣-١٥٤؛ لایل، ترجمات الشعر العربي

القديم، ٣٧.

٢. مِنْ كُلِّ فَيَّاضٍ الْيَدَيْنِ إِذَا غَدَتْ نَكَبَاءُ تُلْوِي بِالْكَنِيفِ الْمُوصَدِ
٣. فَالْيَوْمَ أَضْحَوْا لِلْمُنُونِ وَسِيقَةً مِنْ رَائِحِ عَجَلٍ وَآخِرِ مُقْتَدِ
٤. خَلَّتِ الدِّيَارُ فَسُدَّتْ غَيْرَ مُدَافِعٍ وَمِنْ الشُّقَاءِ تَفَرُّدِي بِالسُّودِ

P. 321

مثل هذه القصائد يجب أن تدفعنا إلى تجاوز التصنيفات والمفاهيم التقليدية للأنواع الشعرية، كي نعيد تقييم مثل قول ابن رشيقي بأنه "ليس من عادة الشعراء أن يقدموا قبل الرثاء نسيباً كما يصنعون ذلك في المدح والهجاء." ^٨ ولعل قول ابن رشيقي يصح على المستوى الحرفي، وهو المستوى الذي يتعامل به مع الموضوع: من حيث لا تظهر محبوبة الشاعر غالباً في المراثية. ^٩ ومع ذلك، فينبغي الآن أن ندرك أن جوهر النسيب ليس علاقة الحب بين الشاعر والمحبوبة الراحلة وإنما هو استعادة الماضي الذي لن يعود، ^{١٠} كما ينبغي أيضاً أن ندرك أن نقل الصورة الشعرية من النسيب إلى الرثاء، والعكس بالعكس، ليس مجرد حيلة لطيفة وإنما هو عبارة عن الروابط المعنوية والعاطفية بين النوعين الشعريين.

^٨ ابن رشيقي، العمدة ٢: ١٥١-١٥٢.

^٩ إن أكثر الأمثلة الاستثنائية المعروفة، كما يلاحظ ابن رشيقي نفسه، رثاء دريد بن الصمة لأخيه (المرجع السابق). ونص ابن رشيقي: "وقال ابن الكلبي وكان علامة: لا أعلم مراثية أولها نسيب إلا قصيدة دريد بن الصمة:

أرثُ جديداً الحبل من أمٍّ معبدٍ بعافيةٍ وأخلفتُ كلَّ موعِدٍ؟

لأن الآخذ في الرثاء يجب أن يكون مشغولاً عن التشبيب بما هو فيه من الحسرة والاهتمام بالمصيبة؛ وإنما تغزل دريد بعد قتل أخيه بسنة، وحين أخذ ثأره، وأدرك طلبته. ^{١١} ومن الواضح أن محاولة ابن رشيقي تبرير 'التشبيب' في مقدمة مراثية دريد تؤكد سطحية فكرته عن معنى النسيب وعلاقته بالأنواع الأخرى، وحرفية فهمه للمسألة.

^{١١} [انظر ياروسلاف ستيتكيفيتش، صبا نجد، شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي [١٩٩٣]، مع مقدمة خص بها المؤلف الطبعة العربية، ترجمة حسن البنا عز الدين (مع مقدمة مطولة وتعليقات) (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٤)، مواضع مختلفة-الترجم].

باب النسيب

غالباً ما يوصف النسيب وصفاً خاطئاً بأنه شعر الحب أو الغزل، وذلك على الأرجح لأن موضوعه الأكثر تكراراً هو محبوبة الشاعر. ولهذا يجب في أي حديث عن النسيب أن يبدأ بتفنيد هذه الفكرة المضلّة. فالحب وحده لا مكان له في النسيب الكلاسيكي؛ وإنما موضوعه الحقيقي فَقْدُ الحبِّ وذكره-وللفقد والذكرى أهمية أولى من الحب نفسه. وعندما يحاول جمال أن يكشف عن أصل النسيب فإن المسألة تفلت من يده:

وبالمثل، لم يقتصر باب النسيب (شعر الحب)، بالنسبة إلى أبي تمام، على وصف جمال النساء، أو شوق الرجال إليهن، ولا على الحب العذري أو الجنسي. فأبو تمام كان يسعى وراء المعنى الأساسي المنسي، لكنه الأصلي للنسيب-الرقّة والنعمّة، واللفظ واللذة الخالصة.^{١١}

إنما جوهر النسيب هو كآبة الشاعر ويأسه من فقد هذه الأشياء. ولو أمعن النقاد النظر في تمييز التبريزي الموجز المفيد بين النسيب والغزل (والأخير يمكن تعريفه بأنه شعر الحب أو العشق) لَمَا دام هذا اللبس طويلاً. يفتح التبريزي شرحه لباب النسيب بملاحظة مختصرة:

النسيبُ ذِكْرُ الشاعرِ المرأةَ بالحُسْنِ والإخبارِ عن تَصَرُّفِ هواها به وليس هو الغزلُ وإنما الغزلُ الاشتهارُ بمَوَدَّاتِ النساءِ والصَّبَوَةُ إليهنَّ والنسيبُ ذِكْرُ ذلك والخبرُ عنه.^{١٢}

^{١١} جمال، "أساس الاختيار"، ٣٤.

^{١٢} التبريزي، الحماسة ٣: ١١٢. يجب أن نلاحظ أن ثمة اضطراباً ملحوظاً في استخدام مصطلحي النسيب والغزل. والتبريزي، وكذلك أبو تمام كما يبدو لي، مهتمان بالتمييز بين ما هو رثائي في جوهره وما هو عشقي في مبدأه. والأول (الرثائي الطبع) يسميانه 'نسيباً' ويطلقانه على مقدمة القصيدة والغزل العذري؛ أما الأخير (العشقي) فيطلقه التبريزي على 'الغزل' من قبيل شعر عمر بن أبي ربيعة. ولهذا فإن تعريف التبريزي يجب ألا يختلط بالتسمية الشائعة (الذي يطلق حتى على النسيب 'الغزلي' للقصيدة مصطلح 'الغزل') كما يجب ألا يختلط بالتمييز النوعي الذي اقترحه وعرضته ريناتا ياكوبي بمهارة بين النسيب في القصيدة الجاهلية والغزل العذري (وكلاهما يدرجهما التبريزي تحت مصطلح 'النسيب'). انظر ريناتا ياكوبي، "الزمن والواقع في النسيب والغزل"،

Renata Jacobi, "Time and Reality in *Nasīb* and *Ghazal*." *Journal of Arabic Literature* 16 (1985): 1-17.

وحتى بدون ملاحظات التبريزي، فمن الواضح من خلال اختيارات أبي تمام أن الطبيعة الحقيقية للنسيب لديه هي الخسارة والتذكر، الفراق والموت، الحنين إلى الماضي الذي لن يعود. ولعل محبوبة الشاعر هي الموضوع الظاهر، ولكن كثيراً ما تنتقل معاني النسيب في قصائد أخرى عن طريق الاستعارة إلى موضوعات أخرى.

إن أول قطعة في باب النسيب من الحماسة هي للشاعر الأموي البدوي الصمة بن عبد الله القشيري. ويورد التبريزي مناسبة هذه الأبيات كما يلي:

وهو شاعر غزل هوى بنت عم له يقال لها رياً فخطبها إلى عمه فزوجها إياها على خمسين من الإبل. فجاء إلى أبيه فسأله ذلك فساق عنه تسعة وأربعين وقال: عمك لا يناظرنا بنقصان ناقة. فساقها إلى عمه وذكر له ما قال أبوه فأبى أن يقبلها إلا كملاً فلق أبوه ولج عمه فقال: والله ما رأيت ألام منكما جميعاً وإنني لألام إن أقمت معكما فرحل إلى الشام فتتبعها نفسه فقال: ^{١٣}

الحماسية ٤٥٤^{١٤}

١. حَنَنْتَ إِلَى رِيَا وَنَفْسُكَ بَاعَدَتْ مَبْزَارَكَ مِنْ رِيَا وَشِعْبَاكُمَا مَعَا
٢. فَمَا حَسَنُ أَنْ تَأْتِيَ الْأَمْرَ طَائِعاً وَتَجْزَعَ أَنْ دَاعِيَ الصَّبَابَةِ أَسْمَعَا

وفي هذا الصدد، فإن ملاحظات جب حول موضوع النسيب في مقدمة القصيدة العربية القديمة، التي تقوم على ملاحظات التبريزي، تستحق الاقتباس:

إن هذه الموضوعات، التي غالباً ما توصف بالغزلية، هي في الحقيقة شيء جد مختلف. فهي تذكر رثائي للحب؛ وعنصرها العاطفي الجوهري هو استثارة الفراق، ولا يجمعها بقصيدة الحب المعروفة بالغزل سوى الشيء القليل، ولم يصل إلينا مثال منها فيما بين أيدينا من الشعر الجاهلي. وإن مقاطع من الوصف الغزلي لترد من حين إلى آخر [في الشعر الجاهلي] ولكنها متميزة بجلال واضح عن موضوع النسيب. إن وظيفة النسيب تنحصر في علاقته بالقصيدة فحسب، ...

(هاملتون جب، مقدمة إلى الأدب العربي،

H.A.R. Gibb. *Arabic Literature: An Introduction*. 2nd ed. [Oxford: Clarendon Press, 1963] 16).

^{١٣} التبريزي، الحماسة ٣: ١١٢-١١٣.

^{١٤} المرزوقي، الحماسة، ١٢١٥-١٢٢٠؛ التبريزي، الحماسة ٣: ١١٢-١١٥.

٣. قِفَا وَدَّعَا نَجْدًا وَمَنْ حَلَّ بِالْحِمَى^{١٥}
 ٤. وَلَيْسَتْ عَشِيَّاتِ الْحِمَى بِرَوَاجِعِ
 ٥. وَلَمَّا رَأَيْتُ الْبَشَرَ أَعْرَضَ دُونَنَا
 ٦. بَكَتْ عَيْنِي الْيُمْنَى فَلَمَّا زَجَرْتُهَا
 ٧. تَلَفْتُ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتُني
 ٨. وَأَذْكُرُ أَيَّامَ الْحِمَى ثُمَّ أَنْثَنِي
- وَقَلَّ لِتَجِدَ عِنْدَنَا أَنْ يُودَّعَا
 عَلَيْكَ وَلَكِنْ خَلَّ عَيْنَيْكَ تَدْمَعَا
 وَحَالَتْ بَنَاتُ الشَّوْقِ يَحْنَنُ نُزْعَا
 عَنِ الْجَهْلِ بَعْدَ الْحِلْمِ أَسْبَلَتَا مَعَا
 وَجِئْتُ مِنَ الْإِصْغَاءِ لَيْتًا وَأَخْدَعَا
 عَلَى كَبْدِي مِنْ خَشْيَةٍ أَنْ تَصْدَعَا

P. 324

إن الأسى بسبب الحب الضائع والبكاء على الماضي الذي لن يعود هما بالمثل موضوع قصيدة للشاعر الأموي أبي صخر الهذلي، إلا أن المحبوبة وحدها في هذه القطعة، وليس الشاعر، هي التي قطعت الأسباب:

الحماسية ٤٦٢^{١٦}

١. بِيَدِ الَّذِي شَعَفَ الْفُؤَادَ بِكُمْ
 ٢. وَيُقِرُّ عَيْنِي وَهِيَ نَازِحَةٌ
 ٣. إِنِّي أَرَى وَأُظُنُّ أَنْ سَتَرَى
 ٤. وَلَلَّيْلَةُ مِنْهَا تَعُودُ لَنَا
 ٥. أَشْهَى إِلَى نَفْسِي وَلَوْ نَزَحَتْ
 ٦. قَدْ كَانَ صُرْمٌ فِي الْمَمَاتِ لَنَا
 ٧. وَلَمَّا بَقِيتُ لَيِّنَقَيْنَ جَوَى
 ٨. فَتَعَلَّمَنِي أَنْ قَدْ كَلِفْتُ بِكُمْ
- تَفْرِجُ مَا أَلْقَى مَنْ الْهَمِّ
 مَا لَا يُقِرُّ بَعَيْنِ ذِي الْحِلْمِ
 وَضَحَ النَّهَارِ وَعَالِي النَّجْمِ
 فِي غَيْرِ مَا رَفَكَ وَلَا إِثْمِ
 مِمَّا مَلَكَتُ وَمَنْ بَنَى سَهْمِ
 فَعَجَلْتُ قَبْلَ الْمَوْتِ بِالصُّرْمِ
 بَيْنَ الْجَوَانِحِ مُضْرَعُ جِسْمِي
 ثُمَّ أَفْعَلِي مَا شِئْتَ عَنْ عِلْمِ

P. 325

فنزوح القبائل علامة للشاعر العاشق على أفول السعادة ومضي الأيام الجميلة والليالي الحاملة التي لن تعود. وهكذا يصرح شاعر مجهول بأنه سوف يرحل بكامل عزمه، لو ضمن استرجاع مثل تلك السعادة مرة أخرى فحسب:

^{١٥} الحمى موضع فيه كلاً يُحْتَمَى مِنَ النَّاسِ أَنْ يُزْعَى. انظر اللسان (حمى).

^{١٦} المرزوقي. الحماسة، ١٢٣٢-١٢٣٥؛ القبريزي، الحماسة ٣: ١١٩-١٢٠.

الحماسية ٥٧٦^{١٧}

١. فَإِنْ تَرَجِعْ الْأَيَّامُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا بذي الأثل صيفاً مثل صيفي ومربعي
 ٢. أَشَدُّ بِأَعْنَاقِ النَّوَى بَعْدَ هَذِهِ مَرَائِرَ إِنْ جاذبتُها لَمْ تَقْطَعْ
- تشبيه الصورة المعقدة في البيت ٢، التي تقوم فيها 'النوى' من خلال الاستعارة مقام 'النوق' فتشدُّ عليها حبال مجازية من العزم، شبهاً مذهلاً طريقة أبي تمام الشعرية.

أما الرغبة في سدّ مجرى الزمن فتلهم كلثوماً بن صعب القصيدة التالية:

الحماسية ٥٧٧^{١٨}

١. دعا داعياً بَيْنَ فَمَنْ كَانَ بَاكِياً معي من فراق الحيّ فليأتني غداً
٢. فَلَيْتَ غداً يَوْمٌ سِوَاهُ وَمَا بَقِيَ من الدهر ليلٌ يحبسُ الناسَ سرّمداً
٣. لَتَبْكُ غَرَانِيقُ الشَّبَابِ فَإِنِّي إخالُ غداً من فرقة الحيّ موعداً

توحي هذه الأمثلة أن مفهوم نسبية الزمن والمكان كان قد قطع شوطاً واضحاً في التطور في مملكة الشعر. وهذه العلاقات بين الزمن والمكان مشروحة في القصيدة الأخرى للصلة بن عبد الله القشيري (أعلاه، الحماسية ٤٥٤). كذلك في القطعة التالية، بينما الشاعر ورفيقه ماضيان في البادية فالزمان والمكان يجاري كل منهما الآخر: إنهما الآن في نجد، لكن بحلول الظلام يكونان قد تجاوزاه. وبشكل مقلوب، عندما كان الشاعر وقبيلته مستقرين نازلين في نجد، لم يشعرا بمضي الزمن حتى كأنه قد توقّف أو تجمّد:

P. 326

الحماسية ٤٦٦^{١٩}

١. أَقُولُ لصاحبي والعيسُ تهوي بنا بين المنيّة فالضّمّار

^{١٧} المرزوقي، الحماسة، ١٣٨٧-١٣٨٨؛ التبريزي، الحماسة ٣: ١٧٩-١٨٠.

^{١٨} المرزوقي، الحماسة، ١٣٨٨-١٣٨٩؛ التبريزي، الحماسة ٣: ١٨٠. وجرانيق الشباب في البيت ٣ جمع، واحدها غرائق. وقال الخليل: يقال: شباب غرائق. وقال أيضاً: الغرنوق: الشاب الأبيض الجميل، والجمع غرائيق. [من الشرح بتصريف المترجم].

^{١٩} المرزوقي، الحماسة، ١٢٤٠-١٢٤٢؛ التبريزي، الحماسة ٣: ١٢٢-١٢٣.

٢. تَمَتَّعَ مِنْ شَمِيمِ عَرَارٍ نَجْدٍ فَمَا بَعْدَ الْعَشِيَّةِ مِنْ عَرَارٍ
 ٣. أَلَا يَا حَبِّذَا نَفَحَاتُ نَجْدٍ وَرِيًّا رَوْضِهِ غِبُّ الْقَطَارِ
 ٤. وَأَهْلُكَ إِذْ يَحُلُّ الْحَيُّ نَجْدًا وَأَنْتَ عَلَى زَمَانِكَ غَيْرُ زَارٍ
 ٥. شُهُورٌ يَنْقُضِينَ وَمَا شَعَرْنَا بِأَنْصَافٍ لَهُنَّ وَلَا سِرَارِ

في مثل هذه القصائد نستطيع أن نتقصى أصل عملية التلاعب الميتافيزيقي والاستعاري للزمن التي يختص بها نسيب أبي تمام، كما في قصيدته رقم ١٣٣، (انظر أعلاه، الفصل ٦، وانظر كذلك الفصل ٣ حيث مناقشة آراء الآمدي في شعر أبي تمام).

الحب الضائع يوجد إذن في آثاره وتذكاراته، ومع مضي الزمن تحلُّ هذه التذكارات والآثار محلّه. فما نسميه في البلاغة المجاز المرسل ليس إلا التعبير الشعري عن هذه الحقيقة النفسانية الاستبدالية. وقال شاعر مجهول:

P. 327

الحماسية ٥٣١^{٢٠}

١. أَرَى كُلَّ أَرْضٍ دَمَنْتَهَا، وَإِنْ مَضَتْ لَهَا حَجَجٌ، يَزْدَادُ طَيْباً ثُرَابُهَا
 ٢. أَلَمْ تَعْلَمْ يَا رَبِّ أَنْ رَبَّ دَعْوَةٍ دَعْوَتِكَ فِيهَا مُخْلِصاً لَوْ أَجَابُهَا
 ٣. وَأَقْسِمُ لَوْ أَنِّي أَرَى نَسَباً لَهَا ذِيَابَ الْفَلَا حُبَّتْ إِلَيَّ ذُنَابُهَا
 ٤. لَعَمْرُ أَبِي لَيْلَى لَيْنٌ هِيَ أَصْبَحَتْ بِوَادِي الْقُرَى مَا ضَرَّ غَيْرِي اغْتِرَابُهَا
 كما تثير شوق شاعر مجهول آخر رياح الجنوب التي تهب من نجد حيث تسكن المحبوبة:

الحماسية ٥٣٢^{٢١}

١. لَعَمْرُكَ مَا مِيعَادُ عَيْنَيْكَ وَالْبُكَاءِ بِدَارَاءٍ إِلَّا أَنْ تَهْبَّ جَنُوبُ
 ٢. أَعَاشِرُ فِي دَارَاءٍ مَنْ لَا أَحِبُّهُ وَبِالرَّمْلِ مَهْجُورٌ إِلَيَّ حَبِيبُ

^{٢٠} المرزوقي، الحماسة، ١٣٢٩-١٣٣١، التبريزي، الحماسة ٣: ١٥٧-١٥٨.

^{٢١} المرزوقي، الحماسة، ١٣٣١-١٣٣٢، التبريزي، الحماسة ٣: ١٥٨. "وقوله 'إذا هب علوي الرياح' يريد:

إذا هبت الرياح من نحو عالية نجد،" المرزوقي، الحماسة، ١٣٣٢.

٣. إِذَا هَبَّ عُلُوِّي الرِّيحِ وَجَدْتُني كَأَنِّي لِعُلُوِّي الرِّيحِ نَسِيبُ

فهذه الصورة أكثر دلالة على وهن الصلة بالمحبة. ذلك أن الصورة المألوفة هي استئثار مشهد المنزل الدارس لشوق الشاعر، أما هذا الشاعر، الذي لا يستطيع حتى الوقوف على أطلال محبوبته المهجورة بالرمل، فلا تستثير عاطفته إلا الريح التي تهب من جهة هذه الأطلال.

وترد الصورة نفسها مقلوبةً في قصيدة أخرى لشاعر آخر مجهول. فليس لدى الشاعر شيء ملموس يذكره بالمحبة، ولا حتى صلة واهنة مثل نسيم الصبا الذي يهب من جهة ديارها المهجورة. وإنما قوة ذاكرة الشاعر الخيالية هي التي تولد أثراً ملموساً للمحبة حتى نراه يستيقظ بعد ليلة من الذكرى ليشم عطرها في ثيابه:

P. 328

الحماسية ٥٣٥^{٢٢}

١. فَيَا أَهْلَ لَيْلَى أَكْثَرَ اللَّهِ فَيْكُم مِّنْ أَمْثَالِهَا حَتَّى تَجُودُوا بِهَا لِيَا

٢. فَمَا مَسَّ جَنْبِي الْأَرْضَ إِلَّا ذَكَرْتُهَا وَإِلَّا وَجَدْتُ رِيحَهَا فِي ثِيَابِيَا

تؤيد هذه الأمثلة، أيضاً، ما ذهبنا إليه من أن عناوين الأبواب في حماسة أبي تمام لا ترسم حدوداً فاصلة بين الموضوعات، وإنما هي مبنية على تيمات عريضة لا تمتنع إحداها عن الأخرى وقابلة للتوسيع والتضييق، كما أنها قابلة للامتداد والنقل الاستعاريين. ولذلك ينبغي للقارئ ألا ينخدع بالتغيرات الظاهرة في الموضوع داخل باب من الأبواب، وإنما عليه أن يحاول أن يكشف عن الارتباطات الكامنة والعمليات المجازية وراء كل عنوان. وهذه هي الحالة التي نواجهها في الخمريات في باب النسيب، ومنها هذه القطعة التي تنسب إلى شُبْرَمَةَ بن الطفيل:

الحماسية ٤٨١^{٢٣}

١. وَيَوْمَ شَدِيدِ الْحَرِّ قَصَّرَ طَوْلَهُ دَمُ الزَّقِّ عَنَّا وَاصْطَكَكَ الْمَزَاهِرُ

٢. لَدُنْ غُدُوَّةٍ حَتَّى أَرْوَحَ، وَصُحْبَتِي عُصَاةٌ عَلَى النَّاهِينَ شُمُّ الْمَنَاخِرِ

^{٢٢} المرزوقي، الحماسة، ١٣٣٥؛ التبريزي، الحماسة ٣: ١٥٩-١٦٠.

^{٢٣} المرزوقي، الحماسة، ١٢٦٩-١٢٧٠؛ التبريزي، الحماسة ٣: ١٣٣-١٣٤.

٣. كأن أباريق الشمول عشيّةً إوزُ بأعلى الطّف عوجُ الحناجرِ

P. 329

يناقش جمال هذه القطعة، لكن حذفه للبيت الثالث، الذي يشكل ذروتها ويحتوي على أكثر صورها لفتاً للنظر، يوحي بأنه لم يدرك أهميتها كل الإدراك.^{٢٤} ولحسن الحظ فإن المرزوقي أكثر وعياً بالدلالة الغنائية للتشبيه في البيت ٣ حيث يقول: "وقوله 'كأن أباريق الشمول عشيّة' شبه أواني الخمر وقد فرغت وأمليت بطيور ماء اجتمعت عشيّة بأعلى الساحل، معوجة الحناجر والحلوق. وأدخل هذه القطعة في باب النسيب لرقتها ودلالاتها على اللهو والخسارة."^{٢٥} وفي قوله إن أبا تمام "أدخل هذه القطعة في باب النسيب لرقتها ودلالاتها على اللهو والخسارة"^{٢٦} ما يوازي تعريف التبريزي للنسيب (انظر أعلاه). ويمكننا، أيضاً، أن نضيف مستوى آخر من التأويل، أي أن أباريق الخمر، أواني الروح السائلة، مشبهة بالطير-الروح (Seelenvögel)، أي الطيور بما هي رموز للروح.^{٢٦} فملاحظة جمال: من "الواضح أن هذه القصيدة لا صلة لها بموضوعة الحب،"^{٢٧} إذن تحديد عن الطريق.

إن العلاقة المتينة بين الفراق والموت لم تغرب عن الشعراء العرب. وقد شبه أبو صخر الهذلي (الحماسية ٤٦٢، أعلاه) قطع الوصل أو الفراق بين المحبين بالموت المعجل (البيت ٦). وفي قطعة صغيرة للشاعر المخضرم أبي الطمحان القيني،^{٢٨} ينسلك الرحيل والشيخوخة والموت انسلافاً رقيقاً من خلال استعارة يحل فيها نواح النائحات نعيّاً للميت محلّ صياح الديك قبل الفجر (الذي يدل تقليدياً على فراق المحبين، أو فراق الندمان)، فطلوع الروح يحل محل طلوع الشمس؛ وقرب الموت يقوم مقام الرحيل الموشك للقبيلة:

^{٢٤} جمال، "أساس الاختبار"، ٣٤.

^{٢٥} المرزوقي، الحماسة، ١٢٧٠.

^{٢٦} انظر س. ستيتكيفيتش، "الثمل والخلود" في مواضع متفرقة.

^{٢٧} جمال، "أساس الاختيار"، ٣٤.

^{٢٨} نسبة هذا الشاعر ليست مؤكدة، انظر هامش المحقق، المرزوقي، الحماسة، ١٢٦٦.

١. أَلَا عَلَّلَانِي قَبْلَ صَدْحِ النَّوَائِحِ وَقَبْلَ ارْتِقَاءِ النَّفْسِ فَوْقَ الْجَوَائِحِ

٢. وَقَبْلَ غَدِي يَا لَهْفَ نَفْسِي عَلَى غَدِي إِذَا رَاحَ أَصْحَابِي وَلَسْتُ بِرَائِحِ

P. 330

يعرض مثالاً أخيراً من باب النسيب التطور الكامل لصورة الشرب المناديين طول الليل بما هي مقدمة إلى الفجر والموت اللذين لا مفرّ منهما. ومما يلفت النظر تقديم موضوعة الرثاء (البيت ١) للبقرة الوحشية التي يُسَلِّمُهَا الفجرُ إلى الصيادين على سبيل الاستعارة للندمان الذين يُعلنهم الفجرُ بنهاية تنادُمهم، وكذلك اتخاذ صورة دورة الرحيل والنزول لدى الأعراب استعارة للحياة والموت (الأبيات ١٣-١٤). بل إن آثاراً من الفخر التقليدي بشرب الخمر موجودة في الإعجاب بالمتهمك السخي الذي يذبح ناقة ليطعم ندمانه، وبطريقة أكثر مهارة، في استخدام صورة الحرب لوصف الشاربين الشاحبين كأنهم جرحى ينزفون (البيتان ٧-٨). إن صورة الأطلال التي تصف منزل المحبوبة الدارس تتحوّل، من خلال تراكم الاستعارات من الرثاء الكلاسيكي، وكذلك الرحيل، إلى قبر الشاعر نفسه. إن ما كان الشاعر يأسى ويبكي عليه أمام أطلال المحبوبة ليس حبه الضائع بقدر ما هو موته الحتمي. يصرح الشاعر الجاهلي بُرْجُ بن مُسَهْرٍ بهذه الحقيقة قائلاً:

P. 331

١. وَنَدْمَانٍ يَزِيدُ الْكَأْسَ طَيْباً سَقَيْتُ إِذَا تَعَرَّضْتَ النَّجُومَ

٢. رَفَعْتُ بِرَأْسِهِ وَكَشَفْتُ عَنْهُ بِمَعْرِقَةٍ مَلَامَةً مَنْ يَلُومُ

٣. فَلَمَّا أَنْ تَنَشَّى قَامَ خِرْقٌ مِنَ الْفَتِيَانِ مُخْتَلِقٌ هَضُومُ

٤. إِلَى وَجْنَاءِ نَاوِيَةٍ فَكَاسَتْ وَهِيَ الْعُرْقُوبُ مِنْهَا وَالصَّمِيمُ

٥. كَهْمَاةٍ شَارِفٍ كَانَتْ لِشَيْخٍ لَهُ خُلُقٌ يُحَاذِرُهُ الْغَرِيمُ

^{٢٩} السابق، ١٢٦٦-١٢٦٧؛ التبريزي، الحماسة ٣: ١٢٣.

^{٣٠} الرزوقي، الحماسة، ١٢٧٢-١٢٧٧؛ التبريزي، الحماسة ٣: ١٣٥-١٣٧.

٦. فَأَشْبَعَ شَرْبُهُ وَجَرَى عَلَيْهِمْ
 ٧. تَرَاهَا فِي الْإِنَاءِ لَهَا حُمِيًّا
 ٨. تُرَنِّحُ شَرِبَهَا حَتَّى تَرَاهُمْ
 ٩. فَقَمْنَا وَالرُّكَّابُ مُخَيَّسَاتُ
 ١٠. كَأَنَّا وَالرَّحَالُ عَلَى صَوَارِ
 ١١. فَبِتْنَا بَيْنَ ذَاكَ وَبَيْنَ مِسْكٍ
 ١٢. وَفِينَا مُسْمِعَاتُ عِنْدَ شَرْبِ
 ١٣. نَطُوفُ مَا نَطُوفُ ثُمَّ يَأْوِي
 ١٤. إِلَى حَفَرٍ أَسَافِلُهُنَّ جُوفُ
- بِإِبْرِيْقَيْنِ كَأَسُسُهُمَا رَنُومُ
 كُمَيْتًا مِثْلَ مَا فَقَعَ الْأَدِيمُ
 كَأَنَّ الْقَوْمَ تَنَزَّفُهُمْ كُلُّوْمُ
 إِلَى قُتْلِ الْمَرَاْفِقِ وَهِيَ كُومُ
 بِرَمَلٍ خُزَاقٍ أَسْلَمَهُ الصَّرِيمُ
 فَيَا عَجَبًا لِعَيْشٍ لَوْ يَنُومُ
 وَغَزْلَانُ يُعَدُّ لَهَا الْحَمِيمُ
 نَوُو الْأَمْوَالِ مِنَّنَا وَالْعَدِيمُ
 وَأَعْلَاهُنَّ صُقَاقُ مَقِيمُ

تكشفُ هذه القصيدةُ إذن عن الإمكانياتِ الواسعة لنقل التيمات والصور من نوع شعري أو جزء من قصيدة إلى آخر، أي من الرحيل والرتاء والفخر إلى النسيب، كما تُكملُ دائرة التحول من النسيب الطللي إلى النسيب الخمري. وعلى الرغم من أن العناصر الموضوعاتية مثل المحبوبة والأطلال قد تغيّرت، إلا أن التيارات نفسها تجري تحت السطح: "اللهو والخسارة"، "السعادة التي يتبعها الفقد والفراق والموت الحتمي".

الفصل الخامس عشر

علاقات ضدية: باب الهجاء

وَأَوْرَثَهَا شَرَّ التُّرَاثِ أَبُوهُمْ قَمَاءَ جِسْمٍ وَالرِّدَاءُ ذَمِيمٌ

(جواس الضبي)

P. 333

إن 'الطباق'، بما فيه الثنائية الضدية، في حماسة أبي تمام، مثله مثل الاستعارة، أمر لا يتعلق بوفرة المطابقات أو الأنواع البلاغية في قصائد مفردة مختارة، إنما هو التعبير عن نمط من الفكر تتميز به الحماسة في كل مستوياتها. ومعنى هذا أن الملاحظات حول الطباق وغيره من الثنائيات الضدية المستخلصة من ديوان شعر أبي تمام (أعلاه، الجزء الثاني) تنطبق نفسها بشكل تام على اختياره. وقد ساق الفشل في إدراك هذا الأمر كلاين-فرانك إلى الوقوع في الفخ الذي سبقه إليه نقاد البديع القدماء، مما جعله يقول:

سعى أبو تمام [في الحماسة]. من خلال أمثلة مأخوذة من الشعر القديم، بما فيه شعر الحقبة الأموية، إلى تبرير لغته الشعرية. وذلك بإثبات أن حتى الشعراء الأقدمين قد استخدموا اللغة نفسها التي عاب النقاد عليه استخدامها [في شعره] وذلك بحجة أنه تنكّر للتقليد الشعري الموروث. وللسبب نفسه اختار أبو تمام أشعاراً تحمل عبارات قد يراها البلاغيون "بديعاً". في أسلوب يمكن أن يوصف بعلو البلاغة. وهذه الأشكال البلاغية هي في الأغلب التي استخدمها أبو تمام في شعره استخداماً مبالغاً فيه، مما أدّى إلى انتقاده كثيراً. [أما] الأبيات المفردة المقتطعة من سياقها والمستشهد بها [في الحماسة] فكان المقصود منها إثبات التشابه بينها وبين لغة الشعر المحدث. ذلك أن قارئ الحماسة، وقد رأى هذا الأسلوب "الجديد" مستخدماً بكثرة على يد الشعراء القدماء، سيقنع بأن أسلوب شعر أبي تمام نفسه ليس "جديداً" على الإطلاق أو غريباً على نحو ما زعم النقاد.¹

وهكذا يضيف كلاين-فرانك إلى سوء فهمه لدور الطباق في ديوان أبي تمام عدم الفطنة للغرض من وجوده في الحماسة.

¹ كلاين-فرانك. "الحماسة"، II، "١٥٧.

وإذا كان للرشاء أن يعرف بأنه نعيٌ لذهاب الفضائل المطروحة في باب الحماسة، فإن الهجاء قد يوصف بأنه التقريع واللوم أو السخرية لغياب هذه الفضائل نفسها: إن القول السائر بأن "الشعر كله في ثلاث لفظات: ... فإذا مدحْتَ قلتَ أنتَ، وإذا هجوتَ قلتَ لستَ، وإذا رثيتَ قلتَ كنتَ"^١ جدير بالذكر في هذا الصدد. فيمكن أن نرى بين شعر الهجاء بصفة عامة، وباب الهجاء في حماسة أبي تمام بخاصة، وبين باب الحماسة ثنائية ضدية. فما بين أيدينا إذن ليس مجرد نزوع من قبل أبي تمام في اختيار أشعار مُفعمة بالطباق، بل هو بسط للنمط الجدلي من التكرار والتعبير الذي يُعدُّ من خصائص نظام القيم العربي، وبسط للشعر الذي احتوى هذا النمط. وفي القطعة التي قالها الشاعر المخضرم زُمَيْل بن أبير ويبدأها بافتخار قبل الاندفاع إلى الهجاء يتضح أنَّ هذا النفي للفضائل قد وُظِّفَ في النهاية بوصفه وسيلة لتحديد المفاهيم الإيجابية للرجولة والنبيل في الحماسة، وإعادة تأكيدها:

الحماسية ٥٩٩^٢

- | | |
|-----------------------------------|-----------------------------|
| ١. إني امرؤ أطوي لمؤلاي شرَّتي | إذا أثرت في أخدعك الأنامل |
| ٢. خلقت على خلق الرجال بأعظم | خفاف تطوى بينهن المفاصل |
| ٣. وقلب جلت عنه الشؤون وإن تشأ | يخبرك ظهر الغيب ما أنت فاعل |
| ٤. ولست بربل مثلك احتلمت به | عوان نأت عن فحلها وهي حافل |
| ٥. فجننت ابن أحلام النيام ولم تجد | لصهرك إلا نفسها من تباعل |

يؤبَّخ الشاعر أحد مواليه لأنه غدر به وإن كان الشاعر إبراءً للذمة قد دافع عنه

سابقاً أمام من اتهمه بالغدر والخيانة والشر. وما أن غادر هؤلاء المتهمون وافتخر الشاعر بأنه يطوي الشر عن مولاه، حتى أطلق سهام هجومه. إن البنية الضدية واضحة: فالشاعر رجل شريف (البيت ١)، والمولى منسوب إلى الغدر (البيت ٣)؛ والشاعر خلَّقه خلَّقه الرجال-قليل اللحم، مديد القامة-والمولى موصوف بأنه 'رَبْل' (سمين رطب) أي

^١ ابن رشيقي، العمدة ٢: ١٤٧.

^٢ المرزوقي، الحماسة، ١٤٣٦-١٤٣٨؛ التبريزي، الحماسة ٤-٥.

بالأنوثة أو التخنث. وبعد ذلك يشكك الشاعر في أبوة مولاه ويشبه أمه ناقة 'عوان' (أي في منتصف عمرها) وشبقة بعيدة العهد بفحلها؛ وقد احتملت فجاءت من احتلامها بهذا المولى الرطب المسترخي. "والمعنى،" كما يذكر المروزقي، "أنه لا والد لك إلا ما رأيت أمك عند شدة غلقتها من احتلامها، فأنت شرٌ ممن يجيء لزنية" (البيتان ٤-٥). يختم الشاعر هجاءه، مضيفاً غشيان المحارم إلى الإهانة، بقوله إن هذا المولى ليس له أقارب يتزوج منهم سوى أمه (على سبيل المثال، بما أنه ليس لديه والد [شرعي]، فمن المستحيل أن يجد بنت عم يقترب منها، وهو الزواج المفضل في هذه الحال). إن البنية الجدلية لهذا الهجاء القصير تكشف عن الوظيفة الأساسية للنوع الشعري هذا: تأكيد الذات من خلال إنكار الآخر. وهكذا بينما تكون العناصر السطحية للهجاء هي العناصر المضادة لتلك التي للافتخار فإن الغرض النهائي هو إعادة تأكيد تلك القيم نفسها. وما يعنيه هذا هو أن الطباق في الحماسة ليس مجرد نوع بلاغي تمثله أبيات معينة - في الحقيقة لا يوجد هنا طباق من هذا النوع في هذه القصيدة - بل إن وظيفة الطباق هنا هي أنه مكون بنيوي، يصل بين أجزاء القصيدة أحدها بالآخر، ويصل، في سياق أكبر، باب الهجاء كلياً بالمفهوم المهيمن على اختيار الحماسة برمته، وهو مفهوم الحماسة.

وهكذا بما أن الهجاء يتكوّن بطبيعته من قلب نظام القيم السائد، نستطيع أن نجد الطباق على المستوى البلاغي والاستعاري بالإضافة إلى المستوى البنيوي. يتمثل النمط الأول، البلاغي، في الاستخدام المكثف للطباق على يد شاعر مجهول، يلوم أقاربه لظلمهم إياه:

الحماسية ٦٠٧^١

١. إِنْ يَسْمَعُوا رَيْبَةً طَارُوا بِهَا فَرَحاً مَنَى وَمَا سَمِعُوا مِنْ صَالِحٍ دَفَنُوا
٢. صُمْ إِذَا سَمِعُوا خيراً ذُكِرَتْ بِهِ وَإِنْ ذُكِرَتْ بِشَرٍّ عِنْدَهُمْ أَذْنُوا

^١ المروزقي، الحماسة، ١٤٥٠-١٤٥١، التبريزي، الحماسة ٤: ١٢. ينسب التبريزي القصيدة إلى قنبر بن

٣. جَهْلًا عَلَيَّ وَجُبْنًا عَنْ عَدُوِّهِمْ لَبِئْسَتِ الْخَلَّتَانِ الْجَهْلُ وَالْجُبْنُ

P. 336 أما على المستوى الاستعاري، فإن نفي الرمز النموذجي الأصلي لكل من الفحولة وكرم الضيافة—أي السحابة الراحدة والبارقة بمطرها المنهمر—هو الأساس لهجاء آخر قصير، لا يسمى المرزوقي صاحبه، على الرغم من أن التبريزي ينسبه إلى قراد بن حنش الصاردي:

الحماسية ٥٩٦^٥

١. لَقَوْمِي أَرَعَى لِلْعَلَى مِنْ عِصَابَةٍ مِنَ النَّاسِ يَا حَارِبُنْ عَفِرُوا تَسْوِدُهَا
٢. وَأَنْتُمْ سَمَاءٌ يُعْجِبُ النَّاسَ رِزُّهَا بِأَبْدَةٍ تُنْجِي شَدِيدٍ وَثِيْدُهَا
٣. تُقَطِّعُ أَطْنَابَ الْبُيُوتِ بِحَاصِبٍ وَأَكْذِبُ شَيْءٍ بَرْقُهَا وَرُعُودُهَا
٤. فَوَيْلُهَا خَيْلاً بِهَاءٍ وَشَارَةٍ إِذَا لَاقَتْ الْأَعْدَاءَ لَوْلَا صُدُودُهَا

تشكل رواية المرزوقي للبيت الأول، "أرعى للعلی" استكمالاً أتم لاستعارة السحابة البارقة الراحدة غير المطرة من رواية التبريزي "أدعى للعلی". ذلك أن الرواية الأولى تعني "أننا نرعى فترة أطول" أو "نرعى قطعاً أكبر على الأراضي العالية"، "أي" لدينا مطر"—أي استعارياً لدينا الوفرة والثروة وكرم الضيافة—"أكثر منكم"، أو "قطيعاً أكثر"، مما يعني الشيء نفسه. ويمكن كذلك أن نأخذ "العلی" استعارياً بمعنى "المآثر النبيلة". إن رواية التبريزي تعلن أن قبيلة الشاعر تكثر دعوتها إلى القيام بالمآثر في ميدان الحرب أكثر من قبيلة الحارث، لأن قوم الحارث، عند دعوتهم للقتال، يشبهون سحابة تهز السماء برعدها وتعلوها ببرقها لكنها لا تخلف مطراً وراءها أو، على حد تعبير المرزوقي، "فأكذب شيء برقها

P. 337

^٥ المرزوقي، الحماسة، ١٤٣٠-١٤٣٢، التبريزي، الحماسة ٤: ٣.

^٦ يورد التبريزي "أدعى" بدلاً من "أرعى"، الحماسة: ٤: ٣. وقد أورد المرزوقي في شرح

البيت: "وروي: لقومي أدعى للعلی بالذال، والأول أحسن وأصوب."

اللَّمَاع، ورعدها النَّبَاحُ” —ولنذكر في هذا السياق أن المطر كثيراً ما يرمز إلى دم الأعداء المسفوك في ساحة الحرب. ولا تعد هذه الصورة فحسب أنسب استعارة للسلوك الذي يصدق عليه المثل العربي “لا يَضُرُّ السحابُ نباحُ الكلاب،” من قبل عصابة الحارث في ميدان الحرب، بل إنها تطعن كذلك، بسبب المغزى النموذجي الأصلي لصورة السحابة الراحدة، في أنحاء أخرى تتعلق برجولتهم و/أو مروءتهم. وكما رأينا من قبل، فالمطر الوفير رمز للثروة وللكرم والشهامة وللفحولة والخصوبة. أما عدم المطر فيرمز إلى الفقر والبخل والعُتَّة والعقم. وهكذا (عوداً إلى رواية المرزوقي)، بينما ترعى قبيلة الشاعر القطعان الوافرة على “أعالي المجد” يضطر قوم الحارث المعدمون المجدبون إلى الرعي في “واطئات الدنيا”. فالسحابة ذات الرعد والبرق دون المطر صورة تضيف الكذب والخيانة والغدر إلى هذه المكانة الذليلة. وهكذا تكوّن هذه القصيدة فصلاً من التاريخ الأدبي وراء وصف أبي تمام للأفشين الغادر “المستكن الكفر” بسحابة غير ممطرة مملوءة بالسم:

٨. صَادِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِزَبْرَجٍ فِي طَيْسِهِ حُمَةُ الشُّجَاعِ الصَّارِي
١٠. حَتَّى إِذَا مَا اللَّهُ شَقَّ ضَمِيرَهُ عَنْ مُسْتَكَنَّ الْكُفْرِ وَالْإِصْرَارِ
(أعلاه، الجزء ٢، الفصل ٩، البيتان ٨ و ١٠ من قصيدة الأفشين).

لا يقتصر التضاد الثنائي من خلال قلب الاستعارة على الصورة الشعرية للفخر أو المديح، وإنما يقدم أبو تمام كذلك في الحماسة محاكاة تهكمية للنسيب التقليدي من خلال قلب الصور والمعاني الخاصة بالنسيب. وينسب كل من المرزوقي والتبريزي القصيدة التالية، إلى كنزة أم شملة المنقري وقالتها، كما يقول التبريزي، “في مية صاحبة ذي الرمة، وقيل هي لذي الرمة وذلك أنه كان يشبَّب بمية، وكانت من أجمل الناس ولم تره قط. فجعلت لله عليها أن تنحر بدنة أول ما تراه. فلما رآته رأت رجلاً دميماً أسود فقالت: واسوأته. فقال ذو الرمة فيها:”^٧

^٧ التبريزي. الحماسة ٤: ٥٣.

١. أَلَا حَبَّذَا أَهْلُ الْمَلَا غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا ذُكِرَتْ مَيِّ فَلَاحَبَّذَا هَيَا
٢. عَلَى وَجْهِ مَيِّ مَسْحَةٌ مِنْ مَلَا حَةٍ وَتَحْتَ الثِّيَابِ الْخِزْيُ لَوْ كَانَ بَادِيَا
٣. أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْمَاءَ يُخْلِفُ طَعْمُهُ وَإِنْ كَانَ لَوْنُ الْمَاءِ فِي الْعَيْنِ صَافِيَا
٤. إِذَا مَا أَتَاهُ وَارِدٌ مِنْ ضَرُورَةٍ تَوَلَّى بِأَضْعَافِ الَّذِي جَاءَ ظَامِيَا
٥. كَذَلِكَ مَيِّ فِي الثِّيَابِ إِذَا بَدَتْ وَأَثْوَابُهَا يُخْفِينَ مِنْهَا الْمَخَازِيَا
٦. فَلَوْ أَنَّ غِيلَانَ الشَّقِيِّ بَدَتْ لَهُ مُجَرَّدَةً يَوْمًا لَمَّا قَالَ ذَا لِيَا
٧. كَقَوْلِ مَضَى مِنْهُ وَلَكِنْ لَرَدَّهُ إِلَى غَيْرِ مَيِّ أَوْ لَأَصْبَحَ سَالِيَا

P. 338

تتألف هذه المحاكاة التهكمية للنسيب من معانٍ نشأت عن قلب الصيغ التقليدية للنسيب. ففي هذا النسيب يُعدُّ حُبُّ الشاعر لأهل محبوبته امتداداً لحبه إياها. أما هنا فأهل المرأة محبوبون والمرأة نفسها مكروهة (البيت ١). كذلك فإن محاسن المحبوبة المكشوفة عادة ما تؤدي إلى أو تلوح بالمحاسن التي لا تزال مستورة؛ أما هنا فإن العلاقة بين هذين النوعين من المحاسن الظاهرية والمخفية علاقة ضدية بدلاً من مجاز مرسل: فوجهها جميل، لكن ثيابها نخفي القبح والعار (البيت ٢). وفي البيتين ٣ و ٤ تستمد الشاعرة فكرتها من الوصف التقليدي لفم المحبوبة الذي يسيل ريقه بماء عذب، يطفى شفاه المحب الملتهبة ويعد بأكثر من ذلك طيباً. إن هذه الصورة للماء الصافي، المنعش هي رافد لنهر كبير من صورة الماء العذب وماء المطر، وما يوحيان به من النعمة والخصوبة والحياة الجديدة. لكن مية في هذه القصيدة، بطريقتها الأنثوية، هي خادعة مضللة مثلها مثل السحابة الراجعة في القصيدة السابقة. ذلك أن جمال مية الظاهر يعد بالصفاء والعذوبة والامتلاء والخصوبة، لكنها في الحقيقة مثل الماء الأجاج أو العكر العطن. وعلى الرغم من أنه يبدو للعين ماءً صافياً شفافاً فإنه يترك شاربه الضامئ

^٨ الرزوقي، الحماسة، ١٥٤٢-١٥٤٤، التبريزي، الحماسة ٤: ٥٣-٥٤. لترجمة إنجليزية أخرى لهذه القصيدة

انظر فن خيلدر، "ضد النساء"، ٦١-٦٢.

أكثر ظمناً من قبل. ومما يقوّي من هذا الخداع والتضليل استخدام كلمة "يخلف" في البيت ٣ للتعبير عن الطعم المتغير للماء والتي تعني كذلك "إخلاف الوعد" كما يلاحظ المرزوقي. ويشبه الطعن على عفة مية العذرية في إichاءاته الاستعارية الطعن على رجولة الحارث في القصيدة السابقة: فعلى الرغم من جمال الوجه، فإن ما تخفيه مية تحت ثيابها هو الفحش والبذاءة والعقم. وأخيراً، فإن خصيصة مية تصرح (البيتان ٦-٧) بأن غيلاناً (ذا الرمة) — وهو أكثر شعراء البادية العشاق إخلاصاً للحب وشقاءً به — "لو أنها تجرّدت له لتبرأ منها وتندّم على ما سيره من النسيب فيها" في عبارة المرزوقي.^{١٠} إن صورة الملابس في هذه القصيدة، فيما أعتقد، مهمة لأنها تكشف عن العلاقة الضدية بين النسيب والهجاء. ففي النسيب عادة ما توصف المحبوبة بأنها محجوبة عن أعين الناظرين ومحصنة. وعلى الرغم من أنها قد تكون بالمصادفة حاسرة الوجه أو كاشفة عن خمارها، فهي عادة كاملة الثياب ومحجوبة في الخدر أو في الهودج. فهي ممنعة لا سبيل إليها. إن ملابس المرأة ودروعها وخمرها وسدول هودجها وأطناب خيمتها حالت دون المحب — الشاعر ومصدر متعته، حتى تحفظ عرض المحبوبة وعفتها وطهارة أخلاقها. أما في الهجاء فإن الثياب تمرّق دون رحمة، والخمر تنزع دون هوادة.

^{١٠} [جاء في الصحاح، مادة "خلف": "وَحَلَفَ فَمُ الصائمُ حُلُوفاً، أي تغيّرت رائحته. وحَلَفَ اللبنُ والطعامُ، إذا تغيّر طعمه أو رائحته. وقد حَلَفَ فلانٌ، أي فسد. وحَلَفْتُ الثوبَ أَخْلَفْتُ، فهو خَلِيفٌ، إذا بَلِيَ وَسَطُهُ فأخرجت البالي منه ثم لَفَفْتَهُ. ... ويقال: أَخْلَفْتُ ما وعده، وهو أن يقول شيئاً ولا يفعله على الاستقبال. وأَخْلَفْتُ أيضاً، أي وجد مواعده حُلُفاً ... وكان أهل الجاهلية يقولون: أَخْلَفَتِ النجومُ إذا أَمَلَحَتْ فلم يكن فيها مطر." وقد أشار المرزوقي كذلك إلى روايتين محتملتين للفعل "يخلف" بمعنى التغير ومعنى إخلاف الوعد — المترجم].

^{١١} المرزوقي، الحماسة، ١٥٤٢-١٥٤٣. وانظر قصيدة عمورية لأبي تمام، (أعلاه، الفصل ٣، ج ٢، البيت ٣٢)، حيث يقارن أبو تمام بين ربع مية يطيف به نو الرمة ومدينة عمورية وقد خربت. وثمة ترجمة إنجليزية وتحليل لإحدى قصائد ذي الرمة الأساسية في مايكل سلس، آثار الصحراء:

Michael A. Sells, trans. & intro. *Desert Tracings, Six Classical Arabian Odes*, (Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1989), pp. 64-73.

[وانظر أيضاً كتاب حسن البنا عز الدين، الشعر العربي القديم في ضوء نظرية التلقي والنظرية الشفوية، نو

الرمة نموذجاً] (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١)، ص ١٠٥، حيث يذكر قصة

مقابلة عن خرقاء، صاحبة ذي الرمة يصورها كأنها منسكاً من مناسك الحج — المترجم].

وهكذا فإن امرأة النسيب الطاهرة اللابسة الخمار، والمصونة (حتى لا سبيل إليها) تصبح في الهجاء (على الأقل نظرياً) ممزقة الثياب مُعرَّغة العرض.

وفي باب الهجاء كذلك يمكن تتبع تواشج صور الثياب والدم والنساء والخزي التي كُونت في باب الحماسة وباب الرثاء النسيج الفكري لقصائد الثأر. ويثبت هذا التواشج مرة أخرى أن عناوين الأبواب في الحماسة ليست تصنيفاً لموضوعات منفصلة تحت كل منها، وإنما هي بالأحرى دلائل إلى توكيد الأشعار المجموعة تحتها أو الموقف منها أو المنظور إليها. أي أن قصائد الثأر التي ترد في أبواب شتى من الحماسة لا تختلف من حيث الموضوع وإنما تختلف من حيث نغمتها وكثافة اللون [الغنائي] في أبياتها ووضعها في بيئة شعرية فكرية معينة. وفي عبارة أخرى، تختلف قراءتنا لقصيدة ما حسب وضعها في باب معين من الحماسة.

وهكذا، على الرغم من أن أبا تمام وضع قصيدة كبشة أخت عمرو (الحماسية

٥٢) (أعلاه، الفصل ١٣، الجزء الثالث) في باب الحماسة—من المحتمل بسبب فكرة الصوت الجسور للمحتضر عبد الله مخاطباً أقاربه—إلا أننا نجد قصيدة لأم كبشة، أم عمرو بنت وقدان، قالتها في المناسبة نفسها، في باب الهجاء. وهاتان القصيدتان من قصائد التحريض بمعنى الكلمة أكثر منهما من قصائد الهجاء، لكن كلاهما تستخدم الصورة الشعرية الهجائية من أجل دفع أقارب عبد الله للقيام بواجبهم الحتمي، أي الأخذ بثأر أخيهم:

الحماسية ٦٧١^{١١}

- | | |
|--|--|
| ١. إِنْ أَنْتُمْ لَمْ تَطْلُبُوا بِأَخِيكُمْ | فَذَرُوا السِّلَاحَ وَوَحِّشُوا بِالْأَبْرَقِ |
| ٢. وَخُذُوا الْمَكَاحِلَ وَالْمَجَاسِدَ وَالْبُسُوفَ | تُقَبِّ النَّسَاءَ فَيُبْسِرْنَ رَهْطَ الْمُرْهَقِ |
| ٣. أَلْهَاكُمْ أَنْ تَطْلُبُوا بِأَخِيكُمْ | أَكُلُ الْخَزِيرِ وَلَعَقُ أَجْرَدَ أَمْحَقِ ^{١٢} |

^{١١} المرزوقي، الحماسة، ١٥٤٦-١٥٤٤، التبريزي، الحماسة ٤: ٥٥-٥٦.

إن لبَّ هذه القصيدة القصيرة، مثلها مثل قصيدة كبشة، هو أن الرجال الذين يقعدون عن الانتقام لذويهم ويقصرون في طلب الثأر لهم لا يعودون رجالاً. وهكذا تطلب منهم أم عمرو أن يتجرّدوا من سلاحهم، علامة رجولتهم، وأن يتزيّوا بدلاً من ذلك بزيّ النساء ويستخدمن آلاتهن—المكاحل، ويلبسون النقب والمجاسد.^{١٣} وتختتم الشاعرة القصيدة باتهام الرجال بالاستسلام أمام الظروف الصعبة وبيعهم شرفهم بالدية، بل من أرذل أنواع الطعام والشراب. إننا لا نعثر على في قصيدة أم كبشة على ذلك التطابق الواضح بين التدنيس (الرجولي) الناتج عن الدم المطلول والتدنيس (النسائي) الناتج عن دم الحيض الذي رأيناه في قصيدة كبشة نفسها. بيد أن صورة الثياب الملطّخة بالدم بما هي رمز للعار مستخدمة بطريقة غير معتادة على يد شاعر عباسي من البادية قرب البصرة، اسمه عمارة بن عقيل. في هذه القصيدة يعبر عمارة بني منقذ ويقرّعهم تقرّيعاً شديداً لتزويجهم إحدى بناتهم، واسمها نائلة، إلى قاتل أبيها (أو أخيها) غالب:

P. 341

الحماسية ٦٠١^{١٤}

١. بَنِي مُنْقِذٍ لَا آمَنَ اللَّهُ خَوْفَكُمْ وَزَادَكُمْ ذُلًّا وَرِقَّةَ جَانِبِ
٢. فَمَنْ يَرْتَجِيكُمْ بَعْدَ نَائِلَةِ الَّتِي دَعَتْ وَيَلْهَا لَمَّا رَأَتْ تَأْرَ غَالِبِ
٣. دَعْتُهُ وَفِي أَثْوَابِهِ مِنْ دِمَائِهَا خَلِيطًا دَمٍ مِنْ ثَوْبِهِ غَيْرِ ذَاهِبِ^{١٥}

^{١٣} "أورد التبريزي معنى "الخزير": طبق مصنوع من فئات اللحم والدقيق؛ "أجرد" يمكن أن تعني مخيض اللبن. أو ربما دبس السكر (التبريزي، الحماسة ٤: ٥٦). والمعنى الأول أقرب إذا كان معنى البيت يشير إلى القطيع المقبول ديةً.

^{١٤} "النقب" حسب المرزوقي "جمع نقبة، وهي إزار تجعل له حزمة كحزمة السراويل تلبسه المرأة." وفي اللسان (ج-س-د) "المجاسد: جمع العجسد، وهو الثوب المشبع صبغاً. والجساد: الزعفران."

^{١٥} المرزوقي، الحماسة. ١٤٣٩-١٤٤٠، التبريزي، الحماسة ٤: ٧-٨.

^{١٦} يعرف المرزوقي والتبريزي في شرحيهما "غالبا" بأنه أخ نائلة أو أبوها (المرزوقي، الحماسة: ١٤٤٠، التبريزي، الحماسة ٤: ٧-٨)؛ ومن ثم فإن حالة الجر/الإضافة في البيت ٢ هي حالة للمفعول به، والضمير

إن العار، مع ذلك، لا يبدو لاحقاً بالزوج القاتل بقدر ما هو لاحق بقبيلة الزوجة الذين سمحوا بهذا الاختلاط المقيت بين الدم الناتج عن بكاره بنتهم والدم الناتج عن قتل أخيه. وكما يشير المرزوقي، تقوم الاستعارة هنا على قول العرب "دم فلان في ثوب فلان، إذا كان قاتله." ويبدو أن المنطق الذي تنطلق منه هذه القصيدة هو منطق نكاح الأقارب endogamy، أي أن القبيلة أو العشيرة تزوج بناتها إلى القبائل أو العشائر التي ترتبط معها بصلة الدم، أو على الأقل بصلة الحلف، بمعنى أنه ليس بينها وبينهم ثارات. و في نظام يقوم على نكاح الأقارب فهذا يعني أن علاقة الثأر القائمة على سفك الدماء بالسيف وعلاقة الزواج القائمة على فض بكاره العروس ينبغي وجود أحدهما وجود الآخر. فكلا النمطين من إراقة الدماء يقوم بوظيفة رمزية هي إعادة تأكيد علاقة الدم. وأن تنتقم لرجل مسفوك الدم، كما رأينا في الرثاء المنسوب إلى تأبط شرّاً، يعني إعلانك أو إعادة تأكيد صلة الدم به؛ وبالمثل، فإن الزواج المفضل من بنت العم هو تقوية أو تأكيد لروابط الدم. وهكذا فإن قلب العنصر الأول، في القصيدة التي نحن بصددتها، يعد نوعاً من الانحراف الجنسي أو الشيء الممقوت مقتاً شديداً. فإما أن يلغي قتل أبي الفتاة (أو أخيها) رابطة الزواج، بحيث يصبح الدم الملطخ لثياب الزوج القاتل علامة على الاغتصاب، بمعنى أنه تدنيس لشرف نساء بني منقذ وشرف رجالهم؛ أو أن يلغي الزواج ثأر الدم بينهم وبين الزوج، بشرط أن يكون على أقارب العروس أن يتحملوا خزي قتل الأب أو الأخ. إن هذه القصيدة مذهلة في إيجازها ودقتها الرمزية التي تعبر من خلالها عن مفهوم نكاح الأقارب بوصفه اندماجاً [أو اضطراباً] *con-fusion* لمبادئ القرابة عبر هذا 'الخليط' بين خيطين غير متكافئين من الدم.^{١٦}

P. 342

في "أثوابه" يعود على زوجها. ومن الناحية التاريخية فإن البيت ٣ يصبح منطقياً إذا عدناه مشيراً إلى ليلة زفافها.

^{١٦} عن نكاح الأقارب بوصفه اندماجاً/اضطراباً، انظر دوجلاس، النقاء والخطر، في مواضع متفرقة.

إن خرق محرمات الدم من خلال الزواج والقتل، على التوالي، الأخت والأخ أو الابنة والأب، يستحضر شكلاً آخر من نكاح الأقارب نلقاه في الهجاء وهو الصورة المقلوبة للشكل الأول: غشيان المحارم.

ويستدعي الربط بين المكروهين المتقابلين: الزنا، وغشيان المحارم، الهجاء التالي لجوأس الضبي في امرأة من بني عائذة بن مالك. ويرى المرزوقي أن الشاعر يخاطب العائذية في الشطر الثاني من البيت ١ بقوله: إن 'حكيماً' عشيقها، 'يخشى أباك لاجتماعه معك على الفاحشة'.^{١٧} في هذه القصيدة الهجائية، كما في هجاء زميل بن أبير (الحماسية ٥٩٩، المناقشة أعلاه في هذا الفصل)، يستحضر الاتهام بغشيان المحارم المفهوم الفطري للفساد الأخلاقي والفسوق، وهو تراث من الخسة والدناءة منقول بالوراثة والنسب يقف تحديداً في طباق مع سلالة نسب الجياد الفحول وأفراسها المعتنى بتربيتها في قصيدة السموأل في باب الحماسة (الحماسية ١٥، أعلاه، الفصل ١٣، البيت ١٢) ومع تراث الفضيلة والشرف الذي تركوه لسلالتهم.^{١٨}

الحماسية ١٩٠٩

- | | |
|---|---|
| ١. وَاللّٰهُ مَا أَخْشَىٰ حَكِيمًا وَرَهْطَهُ | وَلَكِنَّمَا يَخْشَىٰ أَبَاكَ حَكِيمٌ |
| ٢. وَجَذَتْ أَبَاكَ تَابِعًا فَتَبِعَتْهُ | وَأَنْتَ لِعُهُارِ الرِّجَالِ لَزُومٌ |
| ٣. عَلَىٰ كُلِّ وَجْهِ عَائِذِي دَمَامَةً | يُوَافِي بِهَا الْأَحْيَاءَ حِينَ تَقُومُ |
| ٤. وَأَوْرَثَهَا شَرَّ الثَّرَاثِ أَبُوهُمْ | قَمَاءَةً جِسْمٍ وَالرَّدَاءُ ذَمِيمٌ |
| ٥. كَانَ خُرُوءَ الطَّيْرِ فَوْقَ رُءُوسِهِمْ | إِذَا اجْتَمَعَتْ قَيْسٌ مَعًا وَتَمِيمٌ |
| ٦. مَتَى نَسَأَلَ الضَّبِّيُّ عَنْ شَرِّ قَوْمِهِ | يَقُلْ لَكَ إِنَّ الْعَائِذِيَّ لَثَمِيمٌ |

^{١٧} المرزوقي، الحماسة، ١٤٥٣.

^{١٨} من الجدير بالذكر كذلك أن النمط الجنسي المعكوس في هذين المثلين، ربما دعا إليه أو أوحى به الاتهام بغشيان المحارم الذي يقوم عليه الهجوم. ففي هجاء زميل لأحد مواليه، شرف الأم هو اللطخ؛ أما في هذا الهجاء لامرأة، فشرف والد المرأة فهو اللطخ.

^{١٩} المرزوقي، الحماسة، رقم ٦٠٩، ١٤٥٣-١٤٥٥، التبريزي، الحماسة ٤: ١٤-١٥.

فإذا اعتبرنا هذه القصيدة إذن في سياق النموذج العربي لعلاقة الأب-الابنة، فإن المقارنة لا تزيد من عبء العار والخزي الذي لحق بهذه المرأة وأبيها وقبيلتها وتصل مقومنا للهجاء فحسب، وإنما تساعد كذلك على تحديد موضع العلاقة بين الأب والابنة في نظام القيم الذي خصصناه بمفهوم الحماسة. ويتضح أن مكانة المرأة في المجتمع القبلي، مثلها مثل مكانتها في الشعر القبلي، مكانة تضاد مكانة الرجل. وأحياناً قد تؤدي هذه المكانة الضدية للمرأة إلى قلب مستفطع للمثل العليا المعتادة في باب الحماسة.

إن القصيدة الوحيدة عن الأب والابنة في باب الحماسة غير منسوبة إلى قائل عند المرزوقي إلا أن التبريزي ينسبها إلى إسحاق بن خلف، وهو شاعر عباسي من عهد المأمون، ومن ثم فهو معاصر على وجه التقريب لأبي تمام. إن المرزوقي يرى في سياق هذه القصيدة 'خلاقاً'، ملاحظاً:

وهذه الأبيات مع ما يشبهها لما ضادت ما قبلها في تضمينها رقة القلب، والتعطف على الولد والأهل، أتبعها بها. وكل ذلك كالعارض ثم يعود إلى ما بنى عليه الباب. وهذا عادة أبي تمام في أبواب هذا الاختيار.^{٢٠}

الحماسية ٨٥^{٢١}

- | | |
|----------------------------------|------------------------------|
| ١. لولا أميمة لم أجزع من العدم | ولم أقاس الدجى في حنيس الظلم |
| ٢. وزادني رغبة في العيش معرفتي | ذلّ اليتيم ينفوها ذوو الرجم |
| ٣. أحاذر الفقر يوماً أن يلّم بها | فيهلك الستر عن لحم على وضم |
| ٤. تهوى حياتي وأهوى موتها شفقاً | والموت أكرم نزال على الحرم |

^{٢٠} المرزوقي، الحماسة، ٢٨٤.

^{٢١} المرزوقي، الحماسة، ٢٨٢-٢٨٤؛ التبريزي، الحماسة ١: ١٥١. لترجمة إنجليزية أخرى لهذه القصيدة انظر ليال، ترجمات الشعر العربي القديم، ٢٦. ويقول المرزوقي (٢٨٣) والتبريزي (١: ١٥١) أن أميمة هي ابنة الشاعر. ويذكر المبرد في الكامل، مع ذلك، أنها كانت بنت أخته التي تبناها (ليال، ترجمات الشعر العربي القديم، ٢٦).

هـ. أَخْشَى فِظَاطَةً عَمٍّ أَوْ جَفَاءً أَخٍ وَكُنْتُ أَبْقَى عَلَيْهَا مِنْ أَدَى الْكَلِمِ

إن ما يندُّ عن فهم المرزوقي هو إدراك أنه برغم النعمة العاطفية، على سبيل المثال في البيت هـ، فإن الفكرة التي تهيم على هذه القصيدة وصورها الشعرية هي الفكرة نفسها التي تهيم على قصيدة السموأل (الحماسية ١٥، أعلاه، الفصل ١٣)، وفي الحقيقة على باب الحماسة كله: أي المحافظة على العرض، أو ما يقابله، وهو الخوف من العار. فالتهديد لشرف الشاعر النشئ عن فقر ابنته أو يتمها يؤدي إلى قلب لصورة الفخر المعتادة. فبينما يواجه الرجل البؤس والفاقة، كما رأينا في قصيدة السموأل، دون خوف، فإن هذا الشاعر يخاف البؤس والفاقة اللذين قد يلحقان العار بشرف ابنته، أي بشرفه هو (البيت ١). كذلك في البيت ٢، فإن البطل الذي يغوص في الموت في ميدان الحرب محافظةً على شرفه يقوم مقامه الشاعر الذي يتمسك بأهداب الحياة للغرض نفسه. وينبغي أن يلاحظ، أيضاً، أن أهل الشاعر، كما نرى في البيت هـ، الذين يجب عليهم عادة أن يحافظوا على شرف الأخ والمخاطرة بالنفس في الأخذ بثأره، هم أنفسهم الأقارب الذين يخشى منهم الشاعر بعد موته على ابنته من الخزي والعار إذا تركت لهم. إن الخوف من العار والخزي يصل إلى ذروته في البيت ٣ وذلك في المقارنة بين اليتيمة البائسة واللحم المكشوف على خوان الجزار، وهي تتعرض للخزي تعرض اللحم للذباب. وهذه الصورة ناشئة عن المثل العربي الذي يقول: "النساء لحمٌ عَلَى وَصْمٍ إِلَّا مَا دُبَّ عَنْهُ."^{٢٢} إن المرء ليتعجب بعد هذه الصورة الخشنة ما أقدم عليه المرزوقي من وصف هذه القصيدة بأنها تتضمن رقة القلب والتعطف على الولد والأهل. فلو كانت هذه الصفات موجودة في القصيدة، فهي بالتأكيد تُوازن برعب الخزي وتقرير وحشي، لو وقع، عن موقف الفتاة في الحياة دون أن يكون هناك أحد لرعايتها وحمايتها. ويؤدي هذا كله في البيت ٤ إلى قلب غير طبيعي لأدوار الأجيال، والذي يقع أساسه في تغيير أدوار الجنس من ذكر إلى أنثى والعكس. وبينما يرغب الأب في أن يخلف ولداً بعد موته، يحيي ذكره ويحمي شرفه؛ فإن على الابنة أن تموت قبله

P. 345

^{٢٢} السابق، ٢٨٣.

خشية أن تدنس هذا الشرف؛ وحقاً، فإن الموت هو أنبل المصائر التي يمكن أن تصير إليها النساء. ومرة أخرى تتضح المكانة الطباقية للذكر والأنثى في قول آخر للعرب يورده المرزوقي نفسه: “دَفَنُ البناتِ مِنَ المَكْرُماتِ.”^{٢٣} إن الرجل يحفظ شرفه بأن يخلف ذكوراً، ويدفن إنثاءً. إن “رقة قلب” الأب الفطرية و“تعطفه على الولد والأهل” تبرز في البيت هـ حيث يعبر الشاعر للمرة الأخيرة عن خوفه من سوء المعاملة التي قد تلقاها ابنته على يد أقاربها، وهي التي كان يحميها حتى من أذى الكلمات الفظة. إن القصيدة لا تكون تراجعاً عاطفياً عن الموضوع الأساسي في باب الحماسة، بل هي تمثيل واقعي ومروّع للواجب الأبوي تجاه البنات.

علاوة على هذا، نجد في هذه القصيدة التعبير عن العلاقات الضدية التي ناقشناها أعلاه بطريقتين: الأولى، بالنظر إلى الهجاء السابق تعرض قصيدتنا المثل الأعلى للالتزام الأب وعاطفته الشخصية نحو الابنة—أي حماية شرفها وشرفه—وذلك في مقابل أحط شكل لهذه العلاقة—أي الرهق (غشيان المحارم) والعهر. أما الأخرى فستتضح فيها العلاقة الضدية بين البنين والبنات من خلال الحماسية ٨٤ التي تسبق هذه القصيدة في باب الحماسة.

وهذه الحماسية عبارة عن دفاع الشاعر المخضرم عمرو بن شأس عن ابنه عرار. وقد راق لأبي تمام هذا الدفاع فضمنه إلى الحماسة وذكره في بعض شعره باعتباره أنموذجاً لعاطفة الأبوة في وصفه عاطفة الخليفة المأمون تجاه الأفشين (أعلاه، الفصل ٩،
P. 346 البيت ٣٥). ويعلق التبريزي على صاحب القصيدة ومناسبتها:

وهو مخضرم أدرك الإسلام وهو شيخ كبير، وكانت له امرأة من قومه وابن من أمة سوداء يقال له عرار، فكانت تعيره إياه وتؤذيه ويؤذيها، فأنكر عمرو عليها أذاها له فقال: ^{٢٤}

^{٢٣} السابق، ٢٨٤.

^{٢٤} التبريزي، الحماسة ١: ١٤٩.

١. أَرَادَتْ عِرَاراً بِأَلْهَوَانٍ وَمَنْ يُرِدْ
٢. فَإِنْ كُنْتَ مِنِّي أَوْ تُرِيدِينَ صُحْبَتِي
٣. وَإِنْ كُنْتَ تَهْوِينَ الْفِرَاقَ ظَعِينَتِي
٤. وَالْأَفْسِيرِي مِثْلَ مَا سَارَ رَاكِبُ
٥. فَإِنَّ عِرَاراً إِنْ يَكُنْ ذَا شَكِيمَةٍ
٦. وَإِنَّ عِرَاراً إِنْ يَكُنْ غَيْرَ وَاضِحٍ
- عِرَاراً لَعَمْرِي بِأَلْهَوَانٍ فَقَدْ ظَلَمَ
- فَكُونِي لَهُ كَالسَّمْنِ رُبَّتْ لَهُ الْأَنَمُ
- فَكُونِي لَهُ كَالذُّئْبِ ضَاعَتْ لَهُ الْقَنَمُ
- تَجَشَّمَ خِمْساً لَيْسَ فِي سَيْرِهِ أَمَمٌ
- تُلَاقِيْنَهَا مِنْهُ فَمَا أَمْلِكُ الشَّيْمَ
- فَإِنِّي أَحِبُّ الْجَوْنَ ذَا الْمَنْكِبِ الْعَمَمِ

هكذا يعلن الشاعر أن علاقة الأب-الابن هي الصلة الأساسية التي تحدد من خلالها كل العلاقات الأخرى. فزوجة الشاعر والمرأة القريبة بالنسب لا تعود زوجة ولا قريبة ولا تقع تحت حمايته إذا كانت تسيء معاملة ابنه. وسوف يخلعها زوجها مثلها مثل الصعلوك الذي يجوب الصحراء بلا هدف. وهكذا فإن صلة الدم وصلة الزواج معاً (لأن زوجة عمرو كانت من قبيلته بينما أم عرار لم تكن) لَمَّا يزالان أضعف من صلة الأب-الابن. وإذا أرادت أن تحتفظ بمكانتها، فيجب أن تكون رحيمة ومهادنة لعرار، مثلها مثل مرهم معطر بصرف النظر عن شخصيته العنيدة والمستفزة. إن شخصية عرار ولونه ليسا مركز اهتمام أبيه، وما يهم هو أنه ابنه. وعلى الرغم من أن هذه القصيدة تبدو، على السطح، في علاقة طباق مع الحماسية ٨٥- فإن دفاع عمرو الشرس والحاسم عن ابنه ضد ازدراء زوجته يقف مقابلاً لشعور إسحاق باليأس من حماية ابنته - . ومع ذلك، فإن تكرار كلمة 'هوان' في البيت الافتتاحي من الحماسية ٨٤ يكشف عن الهم نفسه والانشغال بالشرف والعار اللذين دفعا إسحاق للركوب ليلاً بحثاً عن لقمة العيش لابنته كما دفعا عمراً إلى انتقاد زوجته لازدراءها ابنه. وعلاوة على هذا، فإن هذا المفهوم للدفاع عن شرف المرء هو الذي يجعل تحديداً كلتا القصيدتين مقطعتين مختارتين

P. 347

* الرزوقي، الحماسة، ٢٨٢-٢٨٤؛ التبريزي، الحماسة ١: ١٤٩-١٥٠.

مناسبتين لباب الحماسة في اختيار أبي تمام وليستا خارجتين عن موضوع ذلك الباب كما يبدو في اعتقاد المرزوقي.

إن هذا النموذج للولاء الأبوي والعاطفة الأبوية له، أيضاً، ما يقابله في باب الهجاء: أي تلك اللعنة والألم اللذين يُعْضَانِ الأب الذي تحول ابنه عنه وأصبح ضده. وهنا يكون الطباق بين توقع طاعة الوالدين وعقوقهما موضوعاً على نحو حاد في صورة تحول رعاية الأب التربوية وعطفه على أولاده إلى لعنته إياهم ودعائه عليهم. وهكذا يقول الشاعر المخضرم، فرعان بن الأعرف عن ابنه منازل:

الحماسية ٦٠٤^{٦٦}

- | | |
|---|---|
| ١. جَزَتْ رَحِمُ بَيْنِي وَبَيْنَ مُنَازِلِ | جَزَاءً كَمَا يَسْتَنْزِلُ الدِّينَ طَالِبُهُ |
| ٢. لَرَبِّيئُهُ حَتَّى إِذَا آصَ شَيْظَمًا | يَكَادُ يُسَاوِي غَارِبَ الْفَحْلِ غَارِبُهُ |
| ٣. فَلَمَّا رَأَنِي أَبْصِرُ الشَّخْصَ أَشْخَصًا | قَرِيبًا وَذَا الشَّخْصِ الْبَعِيدِ أَقَارِبُهُ |
| ٤. تَغْمَدُ حَقِّي ظَالِمًا وَلَوْ يَدِي | لَوْ يَدَهُ اللَّهُ الَّذِي هُوَ غَالِبُهُ |
| ٥. وَكَانَ لَهُ عِنْدِي إِذَا جَاعَ أَوْ بَكَى | مِنَ الزَّادِ أَحْلَى زَادِنَا وَأَطْيَبُهُ |
| ٦. وَرَبِّيئُهُ حَتَّى إِذَا مَا تَرَكْتُهُ | أَخَا الْقَوْمِ وَاسْتَغْنَى عَنِ الْمَسْحِ شَارِبُهُ |
| ٧. وَجَمَعْتُهَا دُهْمًا جِلَادًا كَأَنَّهَا | أَشَاءُ نَخِيلٍ لَمْ تَقْطَعْ جَوَانِبُهُ |
| ٨. فَأَخْرَجَنِي مِنْهَا سَلِيبًا كَأَنَّنِي | حُسَامُ يَمَانٍ فَارَقْتُهُ مَضَارِبُهُ |
| ٩. أَأَنَّ أُرْعِشْتُ كَفًا أَبْيَكَ وَأَصْبَحْتُ | يَدَاكَ يَدَيَّ لَيْثٍ فَإِنَّكَ ضَارِبُهُ |

إن هذه القصيدة مثل باهر للتعبير عن المقت الشديد، بدءاً بالبيت ١. لقد

P. 348

أصبحت صلة القرابة بين الأب والابن مثل صلة العداوة بين طالب الثأر والضحية. وفي عبارة أخرى، يتبرأ الأب من ابنه ويصبح القريب غير قريب. ومن ثم تكشف القصيدة للعيان أن السبب في هذه اللعنة الأبوية هو عقوق الابن الذي قطع بداية من خلال سوء

^{٦٦} المرزوقي، الحماسة، ٦٠٤، ١٤٤٥-١٤٤٦؛ التبريزي، الحماسة ٤: ٩-١١. اعتمدت هنا رواية التبريزي؛

فرواية المرزوقي أقصر بكثير، وبها أبيات ثلاثة فقط، وهي هنا ١، ٢، و ٤ من رواية التبريزي.

معاملة أبيه صلة الأب بالابن. وهكذا فإن الأب يعيد ذكر قيامه بالتزاماته الأبوية (الأبيات ٢، ٥، ٦): فقد أطعم ابنه أفضل الطعام في وقت الجوع، وخفف عنه ألمه، ورباه حتى أصبح رجلاً كاملاً ومقاتلاً في قبيلته التي كان يترأسها الأب (البيت ٧). ويصور البيتان ٣ و ٤ تولي الابن عن أبيه العجز القصير البصر؛ ويصور البيت ٥ حنو الأب على ابنه قبل ذلك. وتصف الأبيات ٦ إلى ٨ ذلك الابن نافياً أباه الشيخ من جماعة المقاتلين في القبيلة، تاركاً إياه 'سليماً' من جياده وأسلحته. إن هذه الصورة هي التي تعبر عن عكس الأدوار؛ أي الأب المنزوع عنه ماله مثل جيش مهزوم. إن الشطر الثاني يستثمر الصورة الشعرية الذكورية للسيف كي يبدع صورة نموذجية نمطية أبعد لعقم الشيخوخة: إن سيف الأب أصبح ثلماً. وهذا يشير هنا على ما يبدو إلى كل من عقم الشيخوخة وخسارة الابن الذي كان بمثابة سيف أبيه المقاتل. ودلالة السيف هنا دلالة حرفية، بمعنى حماية الابن لأبيه في شيخوخته، واستعارية بمعنى حمل اسمه وتراثه. ويصور عقم الأب والقوة المصاحبة للابن الذي حقق رجولته كاملة مرة أخرى في البيت ٩ من خلال تجاور اليد المرتعشة للأب الشيخ والأيدي القوية للابن المسك بسيفه ببراعة. ويختتم الشاعر القصيدة، موحياً، على الأقل بما دون الشعور، بالإخصاء أو قتل الأب، وذلك في عبارة "فإنك ضارب؟"

إن دور الطباق في هذه القصيدة يحتاج إلى تعليق؛ فالالتزام بالشرف أو توقعه، والعطف، والحماية من قبل الابن يقابل هنا بتمرد الابن على أبيه وثورة الأب على ابنه. لقد أعطى الأب الحياة لابنه ورباه حتى أصبح رجلاً. ومع ذلك، بدلاً من أن يقاتل الابن دون أبيه ضد أعدائه بسيفه وبدلاً من أن يرفع الابن سيفه رمز الخصوبة ليحفظ نسل أبيه، فإن هناك تحريفاً للموت التقليدي ووظائف منح الحياة في صورة السيف، بحيث يتحول السيف ضد الأب. إن قوة هذه القصيدة تكمن في تعبيرها الموجز عن نقطة التحول الجوهرية في النمط البطولي النموذجي الأصلي، أي النقطة التي يحل فيها الجيل الأصغر محل الأكبر. وعلى الرغم من أننا غالباً ما نركز على الجانب الأصغر سناً في الموضوع، أي العقدة الأوديبية: "الاستيلاء على السلطة" "conquête"

du pouvoir (بمصطلح ماري دلكور)،^{٢٧} فإننا ننظر في هذه القصيدة من منظور الجيل الأكبر سناً، فالشيخ العجوز يضطر إلى التخلي عن القوة القضيبيّة.

ومرة أخرى تعرض العلاقة المتداخلة لهذه القصائد الأربع الأخيرة الدور المعقد للتفكير الجدلي سواء داخل القصائد أو فيما بينها. فهذا الفكر موجود على المستوى البلاغي في شكل طباق داخل البيت المفرد، على سبيل المثال في الحماسية ٦٠٤ البيت ٣، في المفارقة المريّة للطباق بين القرب النسلي والبعد النفسي؛ وفي البيت ١، في العلاقة بين الدائن والمدين؛ وفي البيت ٤، في الطباق بين الصواب والخطأ. وهذه الأمثلة تمتد من ثم إلى المفهوم الكامن تحت القصيدة كلها: الأب في مقابل الابن، العقم في مقابل الخصب، الصراع النمطي بين الأجيال. وفيما وراء ذلك تكمن العلاقات الطباقية التي تتجاوز القصيدة نفسها: فتمرد الابن يقف في مقابل المعيار الاجتماعي الخارجي لولاء الابن لأبيه. وهكذا فإن القصيدة بمعنى من المعاني تعد أحد طرفي طباق لقصائد أخرى مثل قصيدة عمرو بن شأس التي يدافع فيها عن ابنه عرار، وهذه القصيدة بالتالي تحمل علاقة طباقية مع قصيدة إسحاق التي يعبر فيها عن خوفه على شرف ابنته «أمامة» التي أحسن تربيتها في حالة فشله بالموت أو الفقر في القيام برعايتها. ومع ذلك فإن هاتين القصيدتين الأخيرتين من باب الحماسة (رقمي ٨٤ و ٨٥) وكذلك القصيدتين اللتين تقفان في طباق معهما في باب الهجاء (رقمي ٦٠٤ و ٦٠٩ على التوالي) كلها تثبت نظام القيم التراتبي كما تؤكد مفاهيم القرابة والشرف والواجب التي يقوم عليها هذا النظام.

P. 350

^{٢٧} ماري دلكور، أوديب، أو أسطورة الغازي،

Marie Delcourt, (*Edipe, ou, La légende du conquérant* (Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres," 1981), 102.

تُكشِفُ دراستنا لحماسة أبي تمام في الجزء الثالث من هذا الكتاب، كما كشف تحليلنا لبعض قصائد ديوانه في الجزء الثاني، عن أن الاستعارة والطباق لديه ليسا مجرد وسائل بلاغية، بل هما جزآن لا ينفصلان من العمليات الذهنية الفعالة التي استخدمها أبو تمام في خلق عمل أدبي قائم بذاته سواء في بناء شعره أو في بناء الحماسة وترتيب أبوابها. فالاستعارة والطباق ليسا خصيصتين شُغِفَ بهما أبو تمام حتى اختار على أساسهما نماذج شعرية بعينها، وإنما لأن الامتداد بالاستعارة ونقلها إلى مواضع مختلفة من جهة والتفاعل الجدلي للثنائيات الضدية من جهة أخرى، في الحماسة والديوان، ليسا مجرد وسائل تحايل مخترعة لإضفاء الحيوية على أبيات شعرية مفردة؛ بل هما يقومان بوظيفتهما بوصفهما سبلاً للإدراك وطرقاً للتعبير وأخيراً مجالاً للتأويل.

إن التمازج والتناسق وتداخل الأصداء في الأصوات الشعرية وفي الاستعارات، وفي طرح قيمة ما وطرح مقابلها، وفي الصور الشعرية بأوجهها المتعارضة هي جميعاً التي تحكم العلاقة بين أجزاء الحماسة في النهاية حتى لتصبح بياناً أدبياً مسبوکاً، مثلما يؤدي تناول الاستعارة والصورة والفكرة ونقيضها ضمن الإطار الثلاثي لبنية القصيدة الكلاسيكية إلى تشكيل الأبيات المفردة في صورة قصيدة قائمة بذاتها. ولهذا، فمن جهة ما يعكس التناص في الحماسة التناص في القصيدة الذي يُعدُّ، على حد تعبير لايونز Lyons، عالم القصيدة الأكبر macrocosm. وفي الوقت نفسه، من جهة أخرى، يصبح التناص في التقليد الشعري العربي الكلاسيكي في كليته العالم الأصغر microcosm لهذا التقليد من منظور أبي تمام.

هكذا فإن أبواب حماسة أبي تمام ليست أقساماً محدودة تشتمل على قطع شعرية غير مترابطة كما أنها ليست موضوعات مختصرة مستقلة. بل هي، على العكس، تُؤشِّرُ إلى مواقف وعلاقات واختلافات في النغمة والموضوع، وتصنيفات فرعية

للتقليد الأدبي الشامل. إن التزام أفراد العشيرة بنصرة بعضهم بعضاً أو التزامهم بقرى الضيف، على سبيل المثال، معبرٌ عنهما من خلال مفاهيم مثل الشرف والكرم ويعارسان من خلال عادات مثل الأخذ بالثأر أو إشعال النار ليلاً أمام الطارقين حتى يهتدوا إلى مَنْ يُضيّفهم. وكما وجدنا في الأفكار والصور الأدبية، فإن العادات القبلية للثأر والضيافة تجري في تيارات مفردة وتيارات متداخلة خلال أبواب الحماسة المختلفة. فقرأ الضيف يرد في باب الحماسة بوصفه أحد أسس السلوك النبيل، ويرد في باب المراثي مدحاً للمتوفى لتبنيّه هذا السلوك في حياته؛ وعلاوة على هذا، خصص له أبو تمام باباً مستقلاً، باب الأضياف؛ وفيه يسلط الضوء على الصورة التقليدية لإشعال النار ليلاً لهداية الطارقين كما في الحماسية ٦٧٥ على سبيل المثال. كما يقدم امتداداً استعارياً لهذه الصورة، في الحماسيتين ٦٩٢ و٦٩٥.^١ وأخيراً، في باب الهجاء، يطفو إلى السطح مرة أخرى الجدول نفسه من خلال ذمّ المَهْجُو لِشُحّه: إخماد نيرانه وإسكات كلابه إذا طَرَقَ سَفَعُهُ صَوْتُ غريب يقترب من خيمته ليلاً، أو كما يفعل المَهْجُو من خلال ما سميناه التبادل الشعري في الحماسيات ٦٣٧، ٦٣٨ و٦٣٩، مدّعياً الفقر وناحراً ناقه ضيفه بدلاً من ناقته!

P. 352

وكما عرضنا بإسهاب في هذا الجزء، فإن دم الثأر يتدفق بالمثل في جدول ثابت عبر أبواب مختلفة من الحماسة: باب الحماسة، باب المراثي، وباب الهجاء. وبطريقة مشابهة فإن التبادل المجازي الداخلي للصور الشعرية بين باب المراثي وباب النسيب يُبين أن وجود صورة منها لا ينفي وجود الأخرى، بل إنها تتشارك في التيمات والصور الشعرية للرحيل عن الأحبة والشعور بفقدانهم على السواء. أما التراتبية الاجتماعية التي قام عليها المجتمع القبلي العربي، فإن المكانة المهيمنة للرجال في القبيلة وارتباط مكانة المرأة بالضعف والمهانة مُسلّط الضوء عليهما في باب الحماسة في قصائد مثل قصيدة كبشة (الحماسية ٥٢) وقصيدة إسحاق (الحماسية ٨٥) وفي باب الهجاء كذلك، مثلما في الحماسية ٦٧١ لأم كبشة، أم عمرو بنت وقدان. إن التراتبية في المكانة المعبر عنها في

^١ انظر مناقشة الموضوع في جمال، "أساس اختيار"، ٣٥.

هذه القصائد تنعكس انعكاساً واضحاً كذلك على المستوى البنيوي لديوان الحماسة، كونه مبتدئاً بقيم الذكورة أو المروءة التي يُعَلَى من شأنها في باب الحماسة ومنتهاً إلى ذم الأنوثة في باب مَدْمَةِ النساء.

وإذا كان من الصعوبة بمكان أن نناقش هنا كلَّ وَفَرَةٍ خيوط المعاني والصور الشعرية المنسوجة في بنية حماسة أبي تمام، إلا أنني أعتقد، مع ذلك، أننا قد أسسنا مبدأ التداخل المجازي والجدلي ووصفناه، وعلاوة على هذا فإننا أوضحنا أن بناء ديوان الحماسة طبقاً لهذه المبادئ الشعرية هو الذي يجعل من هذا الكتاب عملاً شعرياً وعملاً ما وراء الشعري. وليس مجرد اختيار لنماذج شعرية مختلفة.

تتضح هذه النقطة الأخيرة وضوحاً أكثر إذا قارننا حماسة أبي تمام بحماسة البحتري، التي ألفها لاحقاً وحاول أن يحاكي بها عمل أستاذه.^٢ لقد كوّن أبو تمام، كما أوضحنا، الحماسة على أساس عدد محدود (أحد عشر) باباً شاملاً تجمع بينها شبكة واسعة ومعقدة من العلاقات المجازية والجدلية ومن ثم أخرج لنا بياناً شعرياً وأدبياً أعطاه بنية وحبكة من خلال وسائل أدبية وشعرية صرف. أما حماسة البحتري فهي مؤلفة، في المقابل، تأليفاً صارماً على نمط المصنّف في كتب الحديث النبوي. فهذه الكتب مُرتّبة من خلال قوائم دقيقة ومعينة لموضوعات الفقه، ومن ثم ترد الأحاديث المتعلقة بكل موضوع. وبالطريقة نفسها وصل تبويب البحتري لموضوعات الشعر العربي إلى ١٧٤ عنواناً وأورد مقاطعات أو مختارات من الشعر تمثيلاً لكل موضوع. وتتراوح المختارات المفردة، مثلها مثل اختيارات أبي تمام، بين بيت واحد وأربعة وعشرين بيتاً. وتختلف الأبواب العديدة طويلاً بدءاً من الباب ٣٩: "فيما قيل في ترك قطع الأخ القديم للمستطرف" والذي يتكوّن من ثلاثة أمثلة مجموعها أربعة أبيات، إلى الباب ١١٦: "فيما قيل في الشباب والشيب" والذي يتكوّن من واحد وأربعين مثلاً يصل مجموع أبياتها إلى ٢٢٤ بيتاً. وقد قارن عادل سليمان جمال حماسة البحتري بحماسة أبي تمام وخرج بما يلي من الملاحظات:

P. 353

^٢ أبو عبيدة البحتري، الحماسة، تحقيق كمال مصطفى. (القاهرة: مطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٢٩)، ٩.

ثمة فرق له مغزاه بين حماسة البحتري وحماسة أستاذه أبي تمام، تماماً كما هو الأمر بين شعر كلٍّ منهما. فقد قَسَمَ البحتري حماسته إلى ١٧٤ باباً. وهو يقصد بـ"الباب" "مجموعة من القصائد المكرسة لفكرة واحدة" لكن مُعَبَّرٌ عنها، بالطبع، من قبل شعراء مختلفين. وهذا في الحقيقة هو أساس اختياره في حماسته. لكننا نجد أن البحتري من خلال إخضاع مادته إلى خطة مقررة سلفاً وشديدة الوضوح، قد أسهم في تطوُّر هذا النوع الأدبي [من المختارات الشعرية]. ومن المناهج التي استخدمها البحتري لتوسيع مخطط الحماسة أنه كرَّس أبواباً منفصلة ولاحقة لقصائد تتناول الموضوعات المقابلة تماماً لتلك التي في الأبواب السابقة. وعلى سبيل المثال، فالباب ٨٢ يشتمل على قصائد موضوعاتها المركزية "الغدر والخيانة ودمهما"، ويتبعه بالباب ٨٣ وفيه قصائد تتناول موضوع "الوفاء وحمده".^{٣٦}

P. 354

إننا نفضِّل أن نَصِفَ ترتيبَ البحتري للحماسة بأنه ترتيب آلي ونرى أنه أسهم في تدهور الحماسة أكثر مما أسهم في تطورها بوصفها نوعاً أدبياً. وعلى العكس من طريقة أبي تمام في اتساع أبوابه التي تمتد مفهوميًّا ومجازيًّا، وكذلك جدليًّا، كي يحيط بنظام كُلي من القيم والتقليد الأدبي، فإن تصنيفات البحتري لمادة اختياره هي موضوعات محدودة تحديداً دقيقاً وغير مترابطة، ومُسْتَشْهَدٌ عليها بأمثلة مباشرة وحرفية. ولذلك لا نجد تطوراً أو توسعاً في البعد الاستعاري أو المجازي، بل ركوداً منظماً وزخماً شعرياً قليلاً، ونفتقد أي دوائر للدلالة أكثر اندياحاً فلا نجدها؛ كما أننا لا نجد صلات نمطية نموذجية رمزية أو طقوسية يمكن أن تُشكِّلَ من الأمثلة والأبواب العديدة بياناً أدبياً موحداً عن التقليد الشعري ونظام القيم الذي قام عليه هذا التقليد. أما الترتيب الجدلي العرضي للأبواب—يذكر جمال الباب ٨٢ "فيما قيل الغدر والخيانة ودمهما" في مقابل الباب ٨٣ "فيما قيل في الوفاء وحمده"، وبالمثل الباب ١٤٠ "فيما قيل في الصمت والإقلال من الكلام" في مقابل الباب ١٤١ "فيما قيل في التكلم بالحق والصواب وترك الصمت"—فهو عبارة عن متقابلات معزولة وآلية لا تعكس أي تقدُّم جدلي شامل في العمل بكليته كما لا تسهم في هذا التقدُّم. إن ما نشهده في حماسة

^{٣٦} جمال. "أساس الاختيار"، ٣٦.

البحثري ليس تطوراً في النوع الأدبي للحماسة كما يحب جمال أن يراه، بل على النقيض من ذلك نرى فيها انحرافاً عن الاختيار الأدبي التأويلي كما هو لدى أبي تمام في اتجاه ديوان المعاني—أي مجرد كتاب تعليمي في الموضوعات الشعرية.

تتضح عقلية البحثري الحرفية والذهنية المولعة بالتقسيمات مقارنةً بنزوع أبي تمام إلى المفاهيم بعيدة المدى مجازياً وجدلياً من خلال الباب الافتتاحي في حماسة البحثري: فبدلاً من أن يقدم لنا مفهوماً شاملاً للحماسة،—مثل مفهوم التبريزي عنها—“التشدد في أحوالهم ديناً ودنياً”—والذي يسلط أبو تمام الضوء عليه في باب حماسته الأول، فإن باب الحماسة الأول لدى البحثري يستعير هذا المصطلح في أكثر معانيه حرفيةً ومحدودية: “فيما قيل في حمل النفس على المكروه” ويتبع هذا بباب ٢ “فيما قيل في الفتك” أي عن الاندفاع بجسارة إلى المعركة.

كذلك، تكشف مقارنةً موضوعة الأخذ بالثأر في الحماسيتين عن أنه بينما كان أبو تمام ينظر إلى المسألة من خلال مفاهيم وأفكار متداخلة الصلة، فإن البحثري كان ينظر إليها من خلال معاني وصور شعرية منفصلة وحرفية. فموضوعة الثأر في حماسة البحثري يُنظرُ إليها من خلال بابين مُحدَّدين بشكل واضح، الباب ١٠ “فيما قيل في التحريض على القتل بالثأر وترك قبول الدية”، والباب ١٣ “فيما قيل في إدراك الثأر والاشتفاء من العدو”. وفي المقابل، نجد في حماسة أبي تمام أن موضوعة الثأر تسري في أثناء العمل كله. فهي ليست موتيفاً أدبياً معزولاً، بل هي عادة من العادات القبلية الأساسية التي عن طريقها تؤسس وتؤكد هوية المرء وصلة أرحامه، حيث يُصانُ شرفه ويُبرهنُ عليه، ويحدد مَنْ هم عشيرته وَمَنْ هم أعداؤه. وعلى المستوى الطقوسي والمفاهيمي تمثل هذه الموضوعة المنطق الجدلي الذي يكونُ أساسَ النظام الاجتماعي القبلي. إن كلَّ هذه الجوانب تتجلى في حماسة أبي تمام، حيث، على سبيل المثال، توضع قصيدة كبشة التي تدعو فيها إلى الأخذ بثأر أخيها في باب الحماسة بوصفها إعلاناً عن بنية اجتماعية تراتبية كلية وعن المعايير الاجتماعية التي تقوم عليها هذه البنية. كما تكون عادة الأخذ بالثأر جزءاً لا يتجزأ من البنية الاجتماعية القبلية حيث تقوم بوظيفة التعبير والتعزيز لمفاهيم مهيمنة من قبيل الشرف/العار القريب/العدو، فإن

P. 355

موتيف الأخذ بالثأر أيضاً، سارياً في باب الحماسة وباب المراثي وباب الهجاء، يكون خيطاً رئيساً في النسيج الشعري لحماسة أبي تمام.

إن أجزاء من قصيدة كبشة تعلن عن وجودها في حماسة البحتري أيضاً لكن في صورة معاني أدبية معزولة، وقد فقدت دلالاتها في إطار التقليد الأدبي الأوسع أو فهمت فهماً خاطئاً ضمن نظام القيم الذي تنتمي إليه. وكما أوضح جمال، فإن بيتين من هذه القصيدة (البيتان ٤ وه من الحماسية ٥٢ في رواية أبي تمام) منسوبان خطأ إلى القتال الكلابي وقد أسيء فهمهما تماماً، وذلك لأن البحتري وضعهما في الباب ٤ "فيما قيل في مجاملة الأعداء وترك كشفهم عما في قلوبهم". أما البيتان الأولان من رواية أبي تمام فموجودان في الباب ١٠، وهما يظهران هنا بصورة معزولة، في صورة رجاء هين، ومُنْبَتَّين انبثاتاً كاملاً عن الصورة الأدبية المصقولة التي تعكس التشعبات والتضمينات الأخلاقية الممتدة والخاصة بالتراتبية الاجتماعية والتي تكتسبها القصيدة نفسها في حماسة أبي تمام.

إن حماسة البحتري لا يَسْنِدُهَا أيُّ مفهومٍ مُوحَّدٍ لتقليدٍ أدبيٍّ يعبرُ عن نظام متعاسك من القيم. إنها بدلاً من ذلك مجرد قائمة من المعاني الأدبية وسلسلة من التصنيفات الجزافية. والموضوعات مُقَدَّمة إلينا، لكن ليس هناك نظام أخلاقي يَتِمُّ الإعلان عنه، وليس ثمة أحكام قيمة يَتِمُّ إصدارها. وهذا واضح من مجرد النظر في عناوين باب الحماسة. على سبيل المثال، فإن موضوع الهروب من ميدان الحرب يَتِمُّ تناوله تحت العناوين التالية: الباب ١٤ "فيما قيل في ذم الفرار والتعير به"، وما يقابله، الباب ١٥ "في قيل في استطابة الموت عند الحرب"، الباب ١٧ "فيما قيل في الاعتذار من الفرار"، الباب ١٨ "فيما قيل في الإقرار بالفرار"، والباب ٢٦ "فيما قيل في الفرار على الخيل".

كذلك يفرِّع البحتري موضوع الشيب والشباب إلى المعاني الشعرية الجزئية المكوِّنة له في سلسلة من الأبواب التي تؤدي في النهاية إلى مفاهيم مرتبطة معاً عن تغير الدهر وحتمية الموت: الباب ١١٦، "فيما قيل في الشباب والشيب"، الباب ١١٧، "فيما قيل في الاعتذار من الشيب"، الباب ١١٨، "فيما قيل في مدح الشيب"،

الباب ١١٩ “فيما قيل في قبح الصباة بذى الشيب” ، الباب ١٢٠ “فيما قيل في مدح الشباب وذم الشيب” ، الباب ١٢١ “فيما قيل في مدح الشيب وذم الشباب” ، الباب ١٢٣ “فيما قيل في إخلاق كل جديد ومصير كل بني أم إلى الموت” ، والباب ١٢٤ “فيما قيل في انتكاس الأمور والأزمنة وارتفاع اللثام واتضاع الكرام” . إلا أن هذا التشریح للمعاني الأدبية إلى أجزاء مُفَصَّلة لا يقوم في النهاية بالمهمة المرغوب في إنجازها وهي الكشف عن الشكل الشعري والوظيفة الشعرية. إن ما هو أكثر إثارةً وَضَعَ أبي تمام في باب الحماسة مرثية مساور بن هند لشبابه (الحماسية ١٥٥)، الذي يمتد فيها العجز الشخصي إلى الحلقة التاريخية أو يتم إسقاطه عليها بوصفه تمثيلاً للتدهور السياسي، والذي ينتهي بإعادة الدخول في الجوِّ الأساسي لباب الحماسة من خلال اتباعها لمبدأ التشدد.

إن مفهوم التقليد الأدبي من منظور أبي تمام مفهوم حيوي صرف. فأبو تمام، كما يتضح من العلاقات بين القصائد وترتيبها في الحماسة، لا يفهم الشعر من حيث هو صور ومعاني شعرية محدّدة ومتمايضة، وإنما يفهمه من حيث هو نظام مولّد للقيم والأفكار يؤدي فيه مفهوم واحد أو صورة واحدة إلى أخرى على نحو مجازي وجدلي. إن عمليات التفكير القياسية والجدلية التي مكّنت أبا تمام من أن يتلاعب بالصورة التقليدية والعناصر المعنوية وحتى البنيوية للقصيدة الكلاسيكية في إنتاج شعره نفسه قد مكّنته أيضاً من أن يدرك ويعبّر في الحماسة عن شبكة غنية ورهيفة تجمع بين أكثر الصور الشعرية تبايناً وأكثر أصوات الماضي العربي تنافراً في بيان شعري وما وراء الشعري متكامل ومُمْتِعٍ للعقول المُدْرِكة.

ببليوجرافيا^١

آبل. "الديصانية." انظر المراجع الأجنبية Abel

ابن الأثير، ضياء الدين. كتاب الوشي المرقوم في حل المنظوم. القاهرة: مطبعة ثمرات الفنون، ١٨٨١/١٢٩٨.

ابن المعتز. كتاب البديع. انظر المراجع الأجنبية Ibn al-Mu'tazz

[ابن المعتز، عبد الله. كتاب البديع، اعتنى بنشره وتعليق المقدمة والفهارس إغناطيوس كراتشكوفسكي، ط٢ (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٩).]

ابن النديم. الفهرست. انظر المراجع الأجنبية Ibn al-Nadīm

_____. فهرست ابن النديم: تأريخ للثقافة العربية. انظر المراجع الأجنبية Ibn al-Nadīm

[_____. الفهرست، تحقيق الطبعة الأولى لجوستاف فليجل (ليبزيغ، ١٨٧١) وتحقيق جديد لمحمد

عوني عبد الرؤوف وإيمان السعيد جلال، ط٢. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦].

ابن حنبل، أحمد. المسند. تحقيق أحمد محمد شاكر، ط١٥. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٦-١٩٥٦.

ابن رشيقي القيرواني. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط٢

مج. بيروت: دار الجيل، ط٤، ١٩٧٢. وتحقيق دي خويه de Goeje. ليدن: بريل، ١٩٠٢.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. الشعر والشعراء. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.

ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. ط٢. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٢.

ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. ط١٥. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥-١٩٥٦.

أبو تمام، حبيب بن أوس. ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي. تحقيق محمد عبده عزام، ط٤، ٤مج. القاهرة: دار المعارف، د. ت، والمقدمة ١٩٥١.

_____. ديوان أبي تمام الطائي. تحقيق شاهين عطية. بيروت: المطبعة الأدبية، ١٨٨٩.

[_____. شرح الصولي لديوان أبي تمام. دراسة وتحقيق خلف رشيد نعمان، ط٢. مج. بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٧].

_____. كتاب الوحشيات وهو الحماسة الصغرى. تحقيق عبد العزيز الميمني الرجكوتي ومحمود محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، د. ت.

^١ [أدخلنا في هذه ببليوجرافيا الكتب والمقالات التي رجع إليها المترجم ولم تكن مذكورة في ببليوجرافيا الكتاب الأصلي، وقد ميزناها بوضعها بين قوسين مربعين على نحو ما فعلنا في إضافاتنا الأخرى-المترجم].

- [____]. شرح ديوان أبي تمام حبيب بن أوس الطائي لأبي الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى الأعمى الشنتمري. دراسة وتحقيق إبراهيم نانن. قدم له وراجع محمد بن شريفة. ٢ مج [الرباط]: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤].
- [أبو حمده، محمد علي. في التنويع الجمالي لقصيدة أبي تمام الطائي في فتح عمورية: دراسة نقدية إبداعية. بيروت وعمان: دار الجيل ومكتبة المحتسب، ١٩٨٤].
- أبو ديب. "نحو تحليل بنيوي للشعر الجاهلي." انظر المراجع الأجنبية Abu Deeb
- أبو نواس. الحسن بن هاني. ديوانه. بيروت: دار صادر، ١٩٦٣.
- أحمد، شوقي رياض. حماسيات أبي تمام في حروب البابكية. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨.
- آبري. ترجمة معاني القرآن. انظر المراجع الأجنبية Arberr
- ____. الشعر العربي. انظر المراجع الأجنبية Arberr
- [أدونيس (على أحمد سعيد). الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب ٢- تأصيل الأصول. ط٤، بيروت: دار العودة، ١٩٨٦].
- الأسد، ناصر الدين. مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢.
- [إسماعيل، عز الدين. الأسس الجمالية في النقد العربي: عرض وتفسير ومقارنة. القاهرة: دار الفكر العربي (١٩٥٥)، ٢٠٠٦].
- [____]. في الشعر العباسي: الرؤية والفن، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٤].
- [____]. آفاق معرفية في الإبداع والنقد والأدب والشعر. جدة، النادي الأدبي الثقافي، ٢٠٠٣].
- الأشعري. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. انظر المراجع الأجنبية al-Ash'arī
- [الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. ط٤. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٠، وهي نسخة مصورة من الطبعة الثالثة، فيسبان: دار فرانز شتاينر، ١٩٨٣].
- الإصبهاني، أبو الفرج. كتاب الأغاني. تحقيق إبراهيم الإبياري، ٣١ مج. القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٩-١٩٧٩.
- الأصمعي، أبو سعيد. الأصمعيات. تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون. ط٣. القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- الأمدي، أبو القاسم. الموازنة بين أبي تمام والبحتري. تحقيق أحمد صقر، ٢ مج. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢.

امرؤ القيس. ديوانه. تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط٢. القاهرة: دار المعارف، د. ت. [المقدمة

بتاريخ ١٩٦٩]

أونج، والتر. الشفوية والكتابية. انظر المراجع الأجنبية Ong

[_____. الشفاهية والكتابية. ترجمة حسن البنا عز الدين. الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٤].

باتون. أحمد بن حنبل والمحنة. انظر المراجع الأجنبية Patton .

بارت. "وقوف." انظر المراجع الأجنبية Paret

بارتهولد وجب. "الأفشين." انظر المراجع الأجنبية Barthold and Gibb

البحثري، أبو عبيدة. الحماسة، تحقيق كمال مصطفى. القاهرة: مطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٢٩.

[بدوي، عبده. أبو تمام وقضية التجديد في الشعر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

والمقدمة ١٩٨٣].

[_____. دراسات في النص الشعري: العصر العباسي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،

٢٠٠٠].

بدوي، مصطفى. "من القصيدة الأولى إلى القصيدة الثانوية." انظر المراجع الأجنبية Badawi

_____. "وظيفة البلاغة في الشعر العربي الوسيط." انظر المراجع الأجنبية Badawi

_____. "وظيفة البلاغة في الشعر العربي الوسيط (قصيدة أبي تمام عن عمورية)." ترجمة محمد يحيى.

فصول، مج ١٤، ٢٤، صيف ١٩٩٥، ص ٢١٤-٢٢٢].

براون. التاريخ الأدبي لفارس. انظر المراجع الأجنبية Browne

بشار بن برد، ديوانه. ٤ مج. تحقيق محمد شوقي أمين. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

١٩٦٦.

بلاشير. تاريخ الأدب العربي. انظر المراجع الأجنبية Blachère

بللا. بيئة البصرة وتكوين الجاحظ. انظر المراجع الأجنبية Pellat

[بللا، تشارل. الجاحظ [في البصرة وبغداد وسامراء]. ترجمة إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار الفكر،

[١٩٦١] ١٩٨٥].

بلوخ. "القصيدة." انظر المراجع الأجنبية Bloch

[البهبهتي، نجيب محمد. أبو تمام الطائي: حياته وحياة شعره. الدار البيضاء: دار الثقافة ومطبعة

النجاح الجديدة، ١٩٨٢ (الطبعة الأولى ١٩٤٥)].

بونيببكر. "تأملات في كتاب البديع لابن المعتز." انظر المراجع الأجنبية Bonebakker

بيستون. "قلب الشنفرى." انظر المراجع الأجنبية Beeston

التبريزي، يحيى بن علي. شرح ديوان أشعار الحماسة. ٢ مج. القاهرة: بولاق ١٢٩٦/١٨٧٩.
الجاحظ، أبو عمرو عثمان بن بحر. البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٤ مج. القاهرة:
مكتبة الخانجي، ١٩٦٨.

جب. "الشاعر وعالم اللغة لدى العرب." انظر المراجع الأجنبية Gibb

_____ . مقدمة إلى الأدب العربي. انظر المراجع الأجنبية Gibb

الجرجاني، القاضي علي بن عبد العزيز. الوساطة بين المتنبّي وخصومه. تحقيق عارف الزين (صيدا،
لبنان: مطبعة العرفان، ١٣٣١/١٩١٣).

[الجرجاني، القاضي علي بن عبد العزيز. الوساطة بين المتنبّي وخصومه. تحقيق وشرح محمد أبو
الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي
وشركاه، ١٩٦٦].

الجرجاني، عبد القاهر. أسرار البلاغة. تحقيق هلموت ريتتر. استنبول: مطبعة الحكومة، ١٩٥٤.

جرونيباوم. "مفهوم السرقة في النظرية العربية." انظر المراجع الأجنبية Grunebaum

_____ . وثيقة من القرن العاشر. انظر المراجع الأجنبية Grunebaum

جريجوار. "منويل وثيوفوب." انظر المراجع الأجنبية Grégoire

جمال. "أساس الاختيار في مجموعات الحماسة." انظر المراجع الأجنبية Gamal

الجمحي، محمد بن سلام. طبقات فحول الشعراء. السفر الأول. تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة:
مطبعة المدني، ١٩٧٤.

جنب. طقوس العبور. انظر المراجع الأجنبية Gennepe

[الجوزو، مصطفى. نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية) ٢ نظريات تأسيسية
ومفاهيم ومصطلحات، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢].

جولدسيهر. اتجاهات التفسير. انظر المراجع الأجنبية Goldziher

_____ . تاريخ موجز للأدب العربي الكلاسيكي. انظر المراجع الأجنبية Goldziher

_____ . دراسات إسلامية. انظر المراجع الأجنبية Goldziher

جيرار. العنف والمقدس. انظر المراجع الأجنبية Girard

جيونبول. "الحديث." انظر المراجع الأجنبية Juynboll

[حسين، طه. من حديث الشعر والنثر. ط١٢، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٤].

[حمدي، محمد بركات. أبو تمام بين أشعاره وحماسته، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر (القاهرة)، كلية
اللغة العربية، ١٩٧٣].

- حموري. عن فن الأدب العربي في العصور الوسطى. انظر المراجع الأجنبية Hamori
- _____. "ملاحظات حول الجناس في أسلوب أبي تمام." انظر المراجع الأجنبية Hamori
- حيدر. "معلقة امرئ القيس: بنيتها ومعناها." انظر المراجع الأجنبية Haydar
- خليف، يوسف. الشعراء الصعاليك في الشعر الجاهلي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
- خيلدر. "ضد النساء ومزج أخرى." انظر المراجع الأجنبية Gelder
- دائرة المعارف الإسلامية. انظر المراجع الأجنبية *The Encyclopaedia of Islam*
- دلکور. أوديب، أو أسطورة الغازي. انظر المراجع الأجنبية Delcourt
- دوجلاس. النقاء والخطر. انظر المراجع الأجنبية Douglas
- دوزي. ملحق للمعاجم العربية. انظر المراجع الأجنبية Dozy
- الراعي النميري، شعر الراعي والنميري وأخباره. تحقيق ناصر الحاني وعز الدين التنوخي. دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٦٤.
- الرباعي، عبد القادر. الصورة الفنية في شعر أبي تمام. إربد، الأردن: جامعة اليرموك، ١٩٨٠.
- الربداوي، محمود. الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام. دمشق: دار الفكر، د. ت.
- [الرحيلي. سعود بن دخيل. "رؤية جديدة لمفهوم شعر البديع ولتحديد بداياته." الدارة، العدد ٤، السنة ٢١، رجب-شعبان-رمضان، ١٤١٦، ص ١٤٨-١٨٢].
- روبسن. "الحديث، الأساس الثاني للإسلام." انظر المراجع الأجنبية Robson
- ريتزر. أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني. انظر المراجع الأجنبية Ritter
- زويتلر. التقليد الشفوي للشعر العربي الكلاسيكي. انظر المراجع الأجنبية Zwettler
- [زيد، إبراهيم عبد العزيز إبراهيم. السياق التناسي لبائية أبي تمام. أطروحة ماجستير مخطوطة. كلية الآداب، جامعة الزقازيق، ٢٠٠٢].
- [زيشي، فرانسيس. "اللذة/المتعة." انظر المراجع الأجنبية Zichy]
- ستيتكيفيتش، سوزان. "أبو تمام في موازنة الآمدي: حصر المؤسسة النقدية لشعر البديع." ترجمة أحمد عتمان، فصول ٦ رقم ٢ (١٩٨٦): ٤٢-٥٧.
- _____. "التفسيرات البنيوية للشعر الجاهلي." انظر المراجع الأجنبية Stetkevych, S.
- _____. "تكوين القصيدة في شعر أبي تمام: دراسة نقدية لقصيدته عن إحراق الأفشين" آفاق عربية (بغداد، سبتمبر ١٩٧٩): ٩٨-١٠٣.
- _____. "رثاء تأبط شراً." انظر المراجع الأجنبية Stetkevych, S.
- _____. "الشاعر العباسي يفسر التاريخ." انظر المراجع الأجنبية Stetkevych, S.

- [_____] . شعرية الشرعية الإسلامية. انظر المراجع الأجنبية. Stetkevych, S.
- [_____] . الصم الخوالد تتكلم. انظر المراجع الأجنبية. Stetkevych, S.
- [_____] . "الطقوس وعناصر التضحية." انظر المراجع الأجنبية. Stetkevych, S.
- [_____] . "القصيدة العربية وطقوس العبور: دراسة في البنية النموذجية." مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ٦٠ رقم ١ (١٩٨٥): ٨٥-٥٥.
- [_____] . "نحو مفهوم جديد لشعر البديع." انظر المراجع الأجنبية. Stetkevych, S.
- [_____] . "إعادة صياغة البديع،" ترجمة حسنة عبد السميع، فصول، مجلة النقد الأدبي، مج ١٣، ع ٣، خريف ١٩٩٤، ص ٢٦٨-٢٨٨.
- ستيتكيفيتش، ياروسلاف. "ابن قتيبة وما بعده: القصيدة العربية الكلاسيكية والأوجه البلاغية للرسالة." فصول ٦ رقم ٢ (يناير-مارس ١٩٨٦): ٧٨-٧١.
- [_____] . "الاسم والنعت: لغة الاصطلاح في تسميات الحيوان ورموزه في الشعر العربي القديم." ترجمة حسنة عبد السميع، فصول، مج ١٤، ع ٢ (١٩٩٥)، ص ١٧٤-٢٠٣. انظر كذلك المراجع الأجنبية. Stetkevych, J.
- [_____] . العرب والفن الذهبي (إعادة بناء الأسطورة العربية). ترجمة وتقديم وتعليق سعيد الغانمي. الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥. انظر المراجع الأجنبية Stetkevych, J.
- [_____] . صبا نجد، شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي، مع مقدمة خص بها المؤلف الطبعة العربية. ترجمة حسن البنا عز الدين مع مقدمة مطوَّلة وتعليقات. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٤. انظر المراجع الأجنبية. Stetkevych, J.
- [السريحي، سعيد. حركة اللغة الشعرية: مقارنة أولى لشعر المحدثين في العصر العباسي، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ١٩٩٩، والمقدمة ١٩٨٨].
- [السريحي، سعيد مصلح. شعر أبي تمام بين النقد القديم ورؤية النقد الجديد، جدة: كتاب النادي الأدبي الثقافي، ١٩٨٣].
- سزكين. تاريخ التراث العربي. انظر المراجع الأجنبية Sezgin
- [سزكين، فؤاد. تاريخ التراث العربي. المجلد الثاني (الشعر)، الجزء الرابع (العصر العباسي). نقله إلى العربية عرفة مصطفى، راجع الترجمة محمود فهمي حجازي وسعيد عبد الرحيم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م].
- سلس. آثار الصحراء. انظر المراجع الأجنبية Sells
- [سلطان، منير. بديع التراكيب في شعر أبي تمام. ط ٣، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧].

- السنجلاوي. رثاء المدن المفتوحة. انظر المراجع الأجنبية al-Sinjalawi
شبيرل. "الملكية الإسلامية." انظر المراجع الأجنبية Sperl
- الشهرستاني، محمد عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ٢ مج. القاهرة: مؤسسة
الجلّي وشركاه، ١٩٦٨.
- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى. أخبار أبي تمام وبأوله: رسالة الصولي إلى مزاحم بن فاتك في
تأليف أخبار أبي تمام وشعره. حققه وعلق عليه خليل محمود عساكر، ومحمد عبده عزام،
ونظير الإسلام الهندي، وقدم له أحمد أمين. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع
والنشر، د. ت.
- ضيف، شوقي. العصر العباسي الأول. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
- الطائي، خضر. أبو تمام الطائي. بغداد: دار الجمهورية، ١٩٦٦.
- الطبري، أبو جعفر بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. انظر المراجع الأجنبية at-Tabari
- [_____]. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ٦ ط. القاهرة: دار المعارف، سلسلة
ذخائر العرب ٣٠، د. ت.]
- [الطرابلسي، أمجد. نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة. ترجمة إدريس بلمليح. الدار
البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٣.]
- الطرابلسي. نقد الشعر عند العرب. انظر المراجع الأجنبية Trabulsi
- [عبد الحافظ، محمد أمجد محمد. دور التراكيب اللغوية في إقامة البنية المجازية في شعر أبي تمام.
رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٤.]
- [عبده، رشاد عبد النبي. كتاب "الحماسة" بين أبي تمام والبحتري: دراسة وتحليل وموازنة. رسالة
دكتوراه، جامعة الأزهر (القاهرة)، كلية اللغة العربية، ١٩٨٤.]
- [عراق، عبد البديع محمد. دواوين الحماسة، دراسة تاريخية وفنية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ١٩٩٨.]
- عز الدين، حسن البنا. الكلمات والأشياء: بحث في التقاليد الفنية للقصيد الجاهلية. القاهرة: دار
الفكر العربي، ١٩٨٨. وانظر الكتاب نفسه بعنوان: الكلمات والأشياء: التحليل البنيوي
لقصيد الأطلال في الشعر الجاهلي: دراسة نقدية. بيروت: دار المناهل للطباعة والنشر
والتوزيع، ١٩٨٩.]
- [_____]. الشعر العربي القديم في ضوء نظرية التلقي والنظرية الشفوية: نو الرمة نموذجاً. القاهرة:
عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١.]

[____]. الشعرية والثقافة: مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم. الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣].

[____]. عرض نقدي لكتاب كمال أبو ديب الرؤى المقنعة: نحو تحليل بنيوي للشعر الجاهلي (١٩٨٦). فصول، مجلة النقد الأدبي مج ٧، ع ١-٢ (١٩٨٦-١٩٨٧): ٢٧٤-٢٨٠].

العسكري، أبو هلال. ديوان المعاني. القاهرة: مطبعة القدسي، ١٩٣٣/١٣٥٢.

[علي، أحمد يوسف. الاستعارة المرفوضة، الزقازيق: ظافر للطباعة، ١٩٩٨].

[عمارة، محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢].

[العمري، محمد. "البلاغة والاختيار الشعري (الحماسة نموذجاً)". ضمن محمد العمري. البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها. الدار البيضاء وبيروت: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص ٦٤-٨٤].

[عنتر. ديوانه. تحقيق محمد سعيد مولوي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠)].

فازيليف. الروم والعرب. انظر المراجع الأجنبية Vasiliev

[____]. العرب والروم. ترجمة محمد عبد الهادي شعيره وفؤاد حسنين علي. القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت].

فروخ، عمر. أبو تمام، شاعر الخليفة المعتصم بالله: دراسة تحليلية. بيروت: المكتب التجاري، ١٩٦٤.

فليش. دراسة في علم اللغة العربية. انظر المراجع الأجنبية Fleisch

فيدال-ناقاي. "الصيد الأسود." انظر المراجع الأجنبية Vidal-Naquet

كنار. "الإشارات إلى حرب الروم." انظر المراجع الأجنبية Canard

[الكندي. رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، ط ٢. القاهرة: مطبعة حسان، د. ت].

كلاين-فرانك. "حماسة أبي تمام." انظر المراجع الأجنبية Klein-Franke

لايونس. "ملاحظات حول مفهوم أبي تمام للشعر." انظر المراجع الأجنبية Lyons.

ليال. ترجمات الشعر العربي القديم، انظر المراجع الأجنبية Lyall

ليتش. "ضد الأنواع." انظر المراجع الأجنبية Leach

لين. معجم عربي-إنجليزي، انظر المراجع الأجنبية Lane

المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين. العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب. تحقيق نصيف اليازجي. ٢ مج. بيروت: دار صادر/دار بيروت، ١٩٦٤.

- المرزباني، أبو عبيد الله. الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء. تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت. وانظر طبعة دار نهضة مصر، ١٩٦٥.
- المرزوقي، أحمد بن محمد. شرح ديوان الحماسة. تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط ٢، ٤ مج. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٧-١٩٦٨.
- المسعودي. مروج الذهب. انظر المراجع الأجنبية al-Mas'ūdī
- مسلم بن الحجاج القرشي. صحيح مسلم بشرح النووي. القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٢٩-١٩٣٠.
- [المصري. يسرية يحيى. بنية القصيدة في شعر أبي تمام. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧].
- مطلوب، أحمد. مصطلحات بلاغية. بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٧٢.
- الفضل الضبي. المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.
- مندور. محمد. النقد المنهجي عند العرب. القاهرة: دار نهضة مصر، د. ت.
- [مومني. قاسم. الموازنة بين أبي تمام والبحتري: تحليل ودراسة. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، والدار المغربية للنشر، ١٩٨٥].
- مونرو. "الإنشاء الشفوي في الشعر الجاهلي." انظر المراجع الأجنبية Monroe
- ميخائيل. تأريخ ميخائيل السرياني. انظر المراجع الأجنبية Michael I
- [نقشة، حسين محمد. حماسة أبي تمام وشروحها. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧].
- نيبرج. "المعتزلة." انظر المراجع الأجنبية Nyberg
- هافلوك. الثورة الكتابية في اليونان ونتائجها الثقافية. انظر المراجع الأجنبية Havelock
- _____. عروس الشعر تتعلم الكتابة. انظر المراجع الأجنبية Havelock
- [_____. "عروس الشعر تتعلم الكتابة، تأملات [في] الشفوية والكتابية منذ العصور القديمة إلى الوقت الحاضر." [فصلان] ترجمة حسن البنا عز الدين. مجلة الفنون الشعبية. الهيئة المصرية العامة للكتاب ع ٥٢ (١٩٩٦): ٣١-٤٢].
- هافنر. "الأصمعي." انظر المراجع الأجنبية Haffner
- هاينركس. "النظرية الأدبية: قضية كفاءتها." انظر المراجع الأجنبية Heinrichs
- _____. "يد الشمال: آراء حول الاستعارة." انظر المراجع الأجنبية Heinrichs

_____ . “يد الشمال: آراء حول الاستعارة ومعنى المصطلح ‘استعارة’ في الكتابات المبكرة في النقد العربي.” ترجمة سعاد المانع. فصول، مجلة النقد الأدبي مج ١٠، ع ٣-٤ (١٩٩٢): ١٩٥-٢٢٨.

هرخرونجه. “الشريعة الإسلامية.” انظر المراجع الأجنبية Hurgronje
هوارت. “القلم.” دائرة المعارف الإسلامية. انظر المراجع الأجنبية Huart
هوبرت وماوس. التوضيح: طبيعتها ووظيفتها. انظر المراجع الأجنبية Hubert and Mauss
[الواد، حسين. اللغة الشعر في ديوان أبي تمام. تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٧].
وانسبرو. “البلاغة العربية وتفسير القرآن.” انظر المراجع الأجنبية Wansbrough
_____ . “ملاحظة عن البلاغة العربية.” انظر المراجع الأجنبية Wansbrough
وينسنك. عقيدة الإسلام: أصلها وتطورها التاريخي. انظر المراجع الأجنبية Wensinck
_____ . اللوح.” دائرة المعارف الإسلامية. انظر المراجع الأجنبية Wensinck
_____ . “مولي.” دائرة المعارف الإسلامية. انظر المراجع الأجنبية Wensinck
[اليافي، عبد الكريم. “فن أبي تمام،” ضمن مهرجان الشعر الثاني. دمشق: المجلس الأعلى لرعاية
الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٠].
[اليافي، عبد الكريم. جدلية أبي تمام، بغداد: دار الحافظ، ١٩٨٠].
ياقوت. إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب؛ أو معجم الأدباء. انظر المراجع الأجنبية Yāqūt
ياكوب. دراسات عن الشنفرى. انظر المراجع الأجنبية Jacob
ياكوبي. “الزمن والواقع في النسيب والغزل.” انظر المراجع الأجنبية Jacobi

- Abel, A. "Daysāniyya." *Encyclopaedia of Islam*. 2st ed.
- Abu Deeb, Kemal. "Towards a Structural Analysis of Pre-Islamic Poetry." *International Journal of Middle Eastern Studies* 6 (1975): 148-84.
- _____. "Towards a Structural Analysis of Pre-Islamic Poetry (II): The Eros Vision." *Edebiyat I* (1976): 3-69.
- Arberry, A. J. *Arabic Poetry: A Primer for Students*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- _____. Trans. *The Koran Interpreted*. New York: Macmillan, 1955.
- al-Ash'arī, Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'il. *Kitāb Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1963.
- Badawi, M. M. "From Primary to Secondary Qaṣīdahs." *Journal of Arabic Literature* 11 (1980): 23-24.
- _____. "The Function of Rhetoric in Medieval Arabic Poetry: Abū Tammām's Ode on Amorium." *Journal of Arabic Literature* 9 (1978): 43-56.
- Barthold, W. and H.A.R. Gibb. "Al-Afshīn." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed.
- Beeston, A.F.L. "The Heart of Shanfarā." *Journal of Semitic Studies* 18 (1973): 257-58.
- Blachère, Régis. *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.* 3 vols. Paris: Maisonneuve, 1952.
- Bloch, Alfred. "Qaṣīda." *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde*. Bern: A. Franke A. G. Verlag, 2 (1948): 106-32.
- Bonebakker, Seeger A. "Reflections on the *Kitāb al-Badī'* of Ibn al-Mu'tazz." *Atti del terzo Congresso di studi arabi e islamici, Ravello, 1966*. Naples: n. p., 1967: 191-209.
- Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Canard, Marius. "Notes Complémentaires I: Les allusions à la guerre Byzantine chez les poètes Abū Tammām et Buḥturī." In Vasiliev, *Byzance et les Arabes*: 397-408.
- Delcourt, Marie. *Œdipe, ou, La légende du conquérant*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres," 1981.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & K. Paul, 1966.
- Dozy, Reinhart. *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1881.
- The Encyclopaedia of Islam*. 1st ed. Eds. M. Th. Houtsma et al. Leiden: E. J. Brill, 1913-1936. 2nd ed. Eds. H.A.R. Gibb et al. Leiden: E. J. Brill, 1960-1980.
- Fleisch, Henri. *Traité de philologie arabe, I: Préliminaires, phonétique, morphologie nominale*. Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 16. Beirut: Imprimerie Catholique, 1961.
- Gamal, Adel Sulayman. "The Basis of Selection in the Ḥamāsa Collections." *Journal of Arabic Literature* 7 (1976): 28-44.

- Gelder, Geert Jan van. "Against Women and Other Pleasantries: The Last Chapter of Abū Tammām's Ḥamāsa." *Journal of Arabic Literature* 16 (1985): 61-72.
- Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage*. Trans. Vizedom and Caffee. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Gibb, H.A.R. "Arab Poet and Arab Philologist." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 (1948): 574-78.
- _____. *Arabic Literature: An Introduction*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Girard, René. *Violence and the Sacred*. Trans. Patrick Gregory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: E. J. Brill, 1920.
- _____. *Muslim Studies (Mohammedanische Studien)*. Trans. by C. R. Barber and S. M. Stern, 2 vols. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1967.
- _____. [Ignàc]. *A Short History of Classical Arabic Literature*. Trans. Joseph DeSomogyi. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.
- Grégoire, Henri. "Notes Complémentaires IV: Manuel et Théophobe et l'ambassade de Jean le le Grammairien chez les Arabes." In Vasiliev, *Byzance et les Arabes*: 413-17.
- Grunebaum, Gustav E. von. "The Concept of Plagiarism in Arabic Theory." *Journal of Near Eastern Studies* 3 (1945): 234-53.
- _____. *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism: The Section on Poetry of al-Bāqillānī's I'jāz al-Qur'ān*. Chicago: University of Chicago Press, 1950.
- Haffner, A. "Al-Aṣma'ī." *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed.
- Hamori, Andras. "Notes on Paranomasia in Abū Tammām's Style." *Journal of Semitic Studies* 12 (1967): 83-90.
- _____. *On the Art of Medieval Arabic Literature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- Havelock, Eric A. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982.
- _____. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- Haydar, Adnan. "The Mu'allāqa of Imru' al-Qays: Its Structure and Meaning, I and II." *Edebiyat* 2 (1977): 227-61 and 3 (1978): 51-82.
- Heinrichs, Wolfhart. "The Hand of the Northwind: Opinions on Metaphor and the Early Meaning of *isti'ārah* in Arabic Poetics" *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft 44 no. 2 (1977).
- _____. "Isti'ārah and *Badī'* and their Terminological Relationship in Early Arabic Literary Criticism." *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 1 (1984): 180-211.
- _____. "Literary Theory: The Problem of its Efficiency." In *Arabic Poetry: Theory and Development*. Ed. G. E. von Grunebaum. Wiesbaden: Harrassowitz, 1973: 18-69.
- _____. "Paired Metaphors in *Muḥdath* Poetry." *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies of the University of St. Andrews* 1 (1986): 1-22.
- Huart, Cl. "Ḳalam." *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed.

- Hubert, Henri and Marcel Mauss. *Sacrifice: Its Nature and Function*. Trans. W. D. Halls. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Hurgronje, Snouck. "Le Droit Musulman." Trans. van Gennep. In *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*. Ed. G. H. Bousquet and J. Schacht. Leiden: E. J. Brill, 1957.
- Ibn al-Mu'tazz, 'Abd Allāh. *Kitāb al-Badī*. Ed. Ignatius Kratchkovsky. E.J.W. Gibb Memorial Series No. X. London: Messrs. Luzac & Co., 1935.
- Ibn al-Nadīm, Muhammed ibn Ishāq. *Al-Fihrist*. Ed. Gustav Fleugel. 2 vols. Leipzig: n. p., 1871-1872 (photo offset Beirut: n. p., 1966).
- _____. *The Fihrist of Ibn al-Nadīm; A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Ed. and trans. Bayard Dodge. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1970.
- Jacob, Georg. *Schanfarā-Studien I & II, Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse* 8 (1914) and 9 (1915).
- Jacobi, Renata. "Time and Reality in *Nasīb* and *Ghazal*." *Journal of Arabic Literature* 16 (1985): 1-17.
- Juynboll, Th. W. "Ḥadīth." *Encyclopaedia of Islam*. 1st ed.
- Klein-Franke, Felix. "The Ḥamāsa of Abū Tammām: I and II." *Journal of Arabic Literature* 2 (1971): 13-36 and 3 (1972): 142-78.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols. Beirut: Librairie du Liban, 1968.
- Leach, Edmund. "Against Genres: Are Parables Lights Set in Candlesticks or Put Under a Bushel?" In *idem* and Alan D. Aycock. *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 89-112.
- Levi Della Vida, Giorgio. "Al-Mukhtār." *Encyclopaedia of Islam*. 1st ed.
- Lyall, Charles James. *The Muḥaddalīyāt: An Anthology of Ancient Arabian Odes*. II. Translation and notes. Oxford: Clarendon Press, 1918.
- _____. *Translations of Ancient Arabian Poetry*. London: William & Norgate, 1930.
- Lyons, M. C. "Notes on Abū Tammām's Concept of Poetry." *Journal of Arabic Literature* 9 (1978): 57-64.
- al-Mas'ūdī, Abū 'Alī ibn Ḥusayn. *Murūj al-Dhahab (Les prairies d'or)*. Text and trans. de Menard. Paris: L'Imprimerie Nationale, 1961.
- Michael I, Jacobite Patriarch of Antioch. *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche [1166-1199]*. Ed. and trans. Jean-Baptiste Chabot. 4 vols. Paris: Ernest Leroux, 1905.
- Monroe, James. "Oral Composition in Pre-Islamic Poetry." *Journal of Arabic Literature* 3 (1972): 1-53.
- Nyberg, H. S. "Mu'tazilah." *Encyclopaedia of Islam*. 1st ed.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen, 1982.
- Paret, R. "Wukūf." *Encyclopaedia of Islam*. 1st ed.
- Patton, Walter M. *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*. Leiden: E. J. Brill, 1897.
- Pellat, Charles. *Le milieu baṣrien et la formation de Ḡāḥiz*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1953.
- Ritter, Helmut. *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-Balāḡa) des 'Abdalqāhir al-Āṣṣānī*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1959.
- _____. "Abū Tammām." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed.

- Robson, James. "Tradition, the Second Foundation of Islam." *Muslim World* 41 (1951): 22-33.
- Sells, Michael A. *Desert Tracings: Six Classical Arabian Odes*. Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1989.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums Band II: Poesie bis ca 430 H.; Band VIII: Lexikographie bis ca. 430 H.* Leiden, E. J. Brill, 1975, 1982.
- al-Sinjalawi, Ibrahim. *The Lament for Fallen Cities: A Study in the Development of Elegiac Genre in Classical Arabic Poetry*. Unpublished Ph. D. dissertation, the University of Chicago, 1983.
- Sperl, Stefan. "Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century." *Journal of Arabic Literature* 8 (1977): 20-35.
- Stetkevych, Jaroslav. "Name and Epithet: The Philology and Semiotics of Animal Nomenclature in Early Arabic Poetry." *Journal of Near Eastern Studies* 45 no. 2 (April, 1986): 89-124.
- [_____. *The Zephyrs of Najd: the Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1993.]
- [_____. *Muhammad and the Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996.]
- Stetkevych, Suzanne Pinckney. "The 'Abbasid Poet Interprets History: Three Qasīdahs by Abū Tammām." *Journal of Arabic Literature* 10 (1979): 49-65.
- _____. "Archetype and Attribution in Early Arabic Poetry: al-Shanfarā and the Lāmiyat al- Arab." *International Journal of Middle Eastern Studies* 18 (1986): 361-90.
- _____. "Intoxication and Immortality: An Analysis of Wine and Wine-related Imagery in al-Ma'arrī's Garden." In *Critical Pilgrimages: Studies in the Arabic Literary Tradition*. Ed. Fedwa Malti-Douglas. Special issue of *Literature East and West* (1989): 29-48.
- [_____. *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993.]
- [_____. *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender and Ceremony in the Classical Arabic Ode*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002.]
- [_____, ed. *Poetry and Poetics*. In *The Formation of Classical Islamic World* series, ed. Lawrence Conrad. UK: Ashgate/Variorum Publishers. Forthcoming.]
- _____. "The Rithā' of Ta'abbata Sharran: A Study of Blood-Vengeance in Early Arabic Poetry." *Journal of Semitic Studies* 31 no. 1 (1986): 27-45.
- _____. "Ritual and Sacrificial Elements in the Poetry of Blood-Vengeance: Two Poems by Durayd ibn al-Šimmaḥ and Muḥallil ibn Rabī'ah." *Journal of Near Eastern Studies* 45 no. 1 (1986): 31-43.
- _____. "Structuralist Interpretations of Pre-Islamic Poetry: Critique and New Directions." *Journal of Near Eastern Studies* 42 no. 2 (1983): 85-107.
- _____. "The Šu'lūk and his Poem: A Paradigm of Passage Manqué." *Journal of the American Oriental Society* 104 no. 4 (1984): 661-78.
- _____. "Toward a Redefinition of *badī'* Poetry." *Journal of Arabic Literature* 12 (1981): 1-29.

- at-Tabari, Abu Djafar Mohammed ibn Djarir. *Annales*. Ed. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1964-1965, photo ed., Series 3, 2.
- Trabulsi, Amjad. *La critique poétique des Arabes jusqu'au V^e siècle de l'Hégire*. Damascus: n. p., 1956.
- Vasiliev, A. A. *Byzance et les Arabes: Tome 1: la dynastie d'Amorium*. Ed. H. Grégoire and M. Canard. Brussels: Editions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, 1935.
- Vidal-Naquet, Pierre. "The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebeia." In *Myth, Religion, and Society: Structuralist Essays by M. Detienne, L. Gernet, J. -P. Vernant and P. Vidal-Naquet*. Ed. R. L. Gordon. Cambridge: Cambridge University Press, 1981: 147-72.
- Wansbrough, John. "Arabic Rhetoric and Qur'ānic Exegesis." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies of the University of London* 31 no. 3 (1968): 469-85.
- _____. "A Note on Arabic Rhetoric." In *Lebende Antike: Symposion für Rudolf Sühnel*. Ed. H. Meller and H. J. Zimmermann. Berlin: n.p., 1967: 55-63.
- Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. London: Frank Cass & Co., 1965.
- _____. "Lawḥ." *Encyclopaedia of Islam*. 1st ed.
- _____. "Mawlā." *Encyclopaedia of Islam*. 1st ed.
- Yāqūt ibn 'Abd Allāh al-Ḥamawī, *Irshād al-Arīb ilā Ma'rifat al-Adīb; or, Dictionary of Learned Men of Yāqūt*. Ed. D. S. Margoliouth. E.J.W. Gibb Memorial Series No 6. 7 vols. Leiden: E.J. Brill, 1907-1927.
- [Zichy, Francis. "Pleasure/bliss." In *Encyclopedia of Contemporary Literary theory: Approaches, Scholars. Terms*. Ed. Irena R. Makaryk. Toronto: University of Toronto Press, 1995.]
- Zwettler, Michael. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 1978.

فهرس تفصيلي

افتتاح (٩-١٠): تقديم المترجم للكتاب وتجربته في الترجمة.

أبو تمام والدرس الأدبي المعاصر (دراسة تمهيدية مطولة للمترجم) (١١-٦٧):

- أهمية الكتاب، موضوعه، مؤلفة الكتاب،
- فكرة عامة عن الكتاب، تلخيص الجزء الأول، تعليقات وملاحظات على الجزء الأول،
- تلخيص الجزء الثاني، تعليقات وملاحظات على الجزء الثاني،
- تلخيص الجزء الثالث، تعليقات وملاحظات على الجزء الثالث،
- تعليقات وملاحظات ختامية.

مقدمة المؤلفة للقارئ العربي (٧٧-٧٨)

الجزء الأول

أبو تمام والتقليد النقدي العربي

مقدمة (٨١-٨٢):

- مقدمة الكتاب للمؤلفة.

١. إعادة تعريف البديع (٨٣-١٢٠):

الجاحظ وأصل البديع:

- ظهور مصطلح "البديع" في القرن الثالث للهجرة: بشار ومسلم،
- أقدم الملاحظات وأكثرها تبصراً عن البديع تأتي من الجاحظ الأديب والمعتزلي،
- شعر البديع لا يمكن تحديده بمجرد وجود هذا النمط أو ذاك من الأنواع البلاغية فيه،
- مفهوم جديد لأسلوب البديع على أساس المذهب الكلامي،
- ظروف البيئة الثقافية تشير كذلك إلى العلاقة بين ظهور كل من شعر البديع وتفكير المعتزلة،
- دفاع المعتزلة عن الإسلام ضد الرافضية وغلاة الشيعة والزنادقة من خلال مناهج فلسفية،
- انتقال الفكر الجدلي إلى مجال الأدب في أثناء خلافة المأمون والمعتصم والواثق،
- ظهور أبي تمام في تلك الحقبة، كيف ندعم الصلة بين شعر البديع والفكر ذي الطابع الاعتزالي.

ابن المعتز وكتاب البديع:

- كتاب البديع أول محاولة نقدية لتعريف الشعر المحدث،
- تجريد ابن المعتز شعر البديع من صفته الجوهرية المميزة له،
- عدم إدراك ابن المعتز الفرق بين الشعر القديم والشعر الجديد،

- ابن المعتز لا يكشف عن أي تطور تاريخي في تناوله للاستعارة أو في الشعر،
 - موقف عبد القاهر الجرجاني في مقابل موقف ابن المعتز،
 - عدم تناول ابن المعتز قصائد كاملة في تحليله للأنواع البلاغية،
 - عزله الأبيات من سياقها الشعري،
 - الفروق الجوهرية بين الشعر الجاهلي والشعر العباسي من وجهة نظر المؤلف.
٢. أخبار أبي تمام للصولي (١٢١-١٣٢):
- ابن رشيق ونظريته النسبية في القديم والحديث،
 - أخبار أبي تمام للصولي ذات أهمية ثلاثية الأبعاد،
 - الاتهام بالسرقة ميداناً آخر للمعركة التي كان يتنازع فيها أصحاب أبي تمام وخصومه.
٣. موازنة الآمدي (١٣٣-١٧٧):
- تعود أهمية الموازنة إلى عاملين رئيسين،
 - لتحقيق الغرض من المناقشة الراهنة تتناول خمسة أقسام من الموازنة بالتحليل،
 - السرقة عند أبي تمام،
 - أخطاء أبي تمام،
 - الآمدي ناقد محافظ ينكر عناصر التفكير الجدلي وتطبيقها الأدبي التي ينبني عليها أسلوب أبي تمام،
 - البديع عند أبي تمام،
 - الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري،
 - ختام.
٤. وساطة الجرجاني (١٧٨-١٩٣):
- الأهمية المزدوجة لكتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه،
 - القدمات والمحدثون عند الجرجاني،
 - الجرجاني بين بصيرة نقدية مبدعة واختزال لها في النهاية،
 - تناول الجرجاني للبديع،
 - تفاوت شعر المحدثين،
 - التزمّت اللغوي عبر أجيال من النقاد،
 - تأثير الآمدي على الجرجاني،
 - السرقات الشعرية من منظور الجرجاني،
 - الجرجاني يتبنى المنهج النقدي التقليدي بدلاً تدميره.

الجزء الثاني

شاعر المديح في بلاط الخلفاء

مقدمة (١٩٨-٢٠٢):

- مكانة الحماسة بين اختيارات الشعر العربي،
- البنية المبدعة للحماسة والدراسات النقدية المعاصرة.
- ٥. غلام الزمان: قصيدة مدح إلى الخليفة المأمون (٢٠٢-٢٢٥):
- أول قصيدة إمبراطورية إسلامية لأبي تمام،
- طبيعة الزمن والواقع والوعي الإنساني من خلال اللعب بالمجردات،
- منهج أبي تمام في التعبير الشعري ضمن شكل القصيدة التقليدي،
- ما يؤخذ على أبي تمام نقد زائف،
- مغزى الإرث البدوي للثقافة العربية،
- بين العالم الغنائي للنسيب في القصيدة والعالم البطولي للمديح الإسلامي،
- الموضوع المركزي للقصيدة،
- الملح الأبرز في شعر أبي تمام.
- ٦. ثمر القناد: قصيدة مدح إلى أبي سعيد الشغري (٢٢٦-٢٥١):
- القصيدة تعرض تطوراً فنياً أكثر عمقاً،
- صعوبة تحديد تاريخ القصيدة،
- استخدام الصورة الشعرية الغنائية للنسيب لوصف مفاهيم الزمن وأفكار التحول في الهوية وغيرها،
- تحويل الفضائل القبلية الجاهلية للتعبير عن القيم الإسلامية والأفكار العباسية،
- القصيدة تعبر عن انتقال ما يعني نوعاً من طقس العبور.
- ٧. مدينة بابل في يد الردى: قصيدة مدح في المعتصم بمناسبة أسر بابل الخرمي (٢٥٢-٢٨٩):
- أهمية قصوى في فهم التطور الذي أصاب قصائد أبي تمام التاريخية-السياسية،
- القصيدة تتخلى عن الشكل التقليدي لصالح طقس التضحية،
- المقارنة بين ما يورده الطبري تاريخياً وما يعبر عنه أبو تمام رمزياً وأساطيرياً،
- الصورة الشعرية للحيوان في قسم الرحيل،
- صدع في القصيدة من وجهة نظر أدبية صرف،
- القصيدة، من منظور الإبداع الأدبي وتطور أسلوب أبي تمام الشعري، ذات قيمة كبرى.

٨. بكرُ فَمَا افْتَرَعَتْهَا كَفُّ حَابِثَةٍ: قصيدة مدح للخليفة المعتصم بمناسبة فتح عمورية (٢٩٠-٣١٧):

- القصيدة الأشهر في ديوان أبي تمام،
- فالعناصر الأدبية والتاريخية مستوعبة في قصيدة محبوبكة ومتناسكة بنيوياً وموضوعاتياً،
- الروايات التاريخية والاستعارة المهيمنة في القصيدة،
- تحول المعاني الشعرية الحربية للمديح إلى النغمة الغنائية للنسيب،
- الصلة المجازية بين فتح عمورية وغزوة بدر.

٩. وَلَكُمْ تُصَاغُ مَحَاسِنُ الْأَشْعَارِ: قصيدة مدح للخليفة المعتصم بمناسبة إحراق الأفشين (٣١٨-٣٤٠):

- آخر قصيدة لأبي تمام في أمر عظيم من أمور الدولة العباسية،
- من التاريخ الإسلامي إلى عادات العصر الجاهلي،
- المحور المعنوي الذي تدور حوله القصيدة بكلّيتها،
- الملمح البارز لهذا المديح والموقف السياسي المعاصر،
- الجمع بين العروبة والإسلام.

خاتمة (٣٤١-٣٤٦):

- حرية أبي تمام المتنامية في التعامل مع الصور الشعرية والمكونات البنيوية للقصيدة،
- إدماج الماضي الأدبي والحاضر السياسي في بيان أدبي جديد ومتناسك،
- البنية الطقوسية العميقة والمعاني الشعرية العربية التقليدية في أصولها الشرقية القديمة،
- التقليد الشعري—شكل القصيدة الكلاسيكي وعمود الشعر—بين المعايير وشعرية التراث وإعادة التأويل،
- أدوات أبي تمام بين توسيع مفهوم القصيدة والحرية في نقل أجزائها من مواضعها،
- وعي أبي تمام بحيوية التقليد الشعري ومرونته وملاح هذا الوعي،
- البنية الكلية للقصيدة والإحاطة بعناصر شعرية وأفكار جديدة، فانت النقد العرب،
- الانفتاح على القصيدة العربية من اتجاهين.

الجزء الثالث

أبو تمام والمختارات الشعرية العربية

مقدمة (٣٤٩-٣٥٠):

- أهمية ديوان الحماسة بين اختيارات الشعر العربي القديم،
- الحماسة الاختيار الشعري الأول الذي يبني "على الأبواب"،
- الحماسة والعدد الضخم من الشروح التي قامت عليها.

١٠. عملية الجمع: الحديث النبوي والشعر (٣٥١-٣٦٨):

- الاختيارات الشعرية السابقة على اختيار أبي تمام وكتب الحديث النبوي،
- اختلاف مشكلة جمع الحديث وتدوينه عن جمع الشعر وتدوينه،
- التطورات في طرق الجمع والتدوين للحديث والشعر ودلالة الشكل الأدبي في كلا النمطين،
- دواوين الشعر المرتبة بشكل عام على الرجال وكتب الحديث المبكرة المرتبة أيضاً على الرجال،
- الثقة في جامعي الحديث وجامعي الشعر من اللغويين من شروط قبول كتبهم،
- الانتقال من مادة شعرية شفوية إلى مدونة شعرية كتابية،
- الترتيب حسب الموضوعات 'على الأبواب' ظهر لأول مرة في حماسة أبي تمام،
- وإلى حد ما في الكتب الستة وهي مصنغات الحديث المعروفة والمقبولة عند أهل السنة،
- تغيير مبدأ الإثبات من الإسناد إلى الإجماع أن ما نسميه "إجماع الأمة"،

١١. الحماسة والإجماع الأدبي (٣٦٩-٣٩٥):

- الإجماع في مقابل عمود الشعر،
- ديوان الحماسة وشعر البديع،
- إخماد أصوات الشعراء المفردين وتوحيدها في صوت أدبي أكثر تماسكاً وشمولاً،
- رؤية أبي تمام الأدبية والشعرية كانت تفضّل حرصه على الدقة التاريخية لنصوص الحماسة،
- التماهي بين "عمود الشعر" وبين "إجماع نقاد الشعر" والفرق بين ديوان أبي تمام وحماسته،
- الحماسة تعبير عن الإجماع الأدبي للعرب،
- تعديلات على ملاحظات المرزوقي،
- النحل: رثاء تأبط شرّاً،
- طمس اسم الشاعر/أسماء الشعراء
- إدماج النصوص

١٢. تأليف الحماسة ومفهومها (٣٩٦-٤٠٥):

- جمع الحماسة،
- بنية الحماسة،
- الحماسة خلاصة وافية لديوان العرب الأكبر.
- اختيارات الشعر، وخصوصاً الحماسة، ودورها في إثبات التقليد الأدبي والإحساس بالـ "العروبة"،
- مفهوم الحماسة

١٣. باب الحماسة: الموضوعات والتنويعات (٤٠٦-٤٣٠):

- الأصل: الشرف والشدة،
- القطع الشعرية خلاصات أو تنويعات على المعاني المكوّنة لمفهوم للحماسة،

- التدنيس والتطهير،
- الفروع: الصعاليك والعشاق والشَّيب،
- الخرف والفتنة
- خاتمة: باب الحماسة
- ١٤. علاقات استعارية (٤٣١-٤٤٥):
- باب المراثي،
- باب النسيب.
- ١٥. علاقات ضدية: باب الهجاء (٤٤٦-٤٦٣):
- الطباق والاستعارة، والتعبير عن نمط من الفكر تتميز به الحماسة في كل مستوياتها.
- القصيدة الوحيدة عن الأب والابنة،
- الهجاء وقلب نظام القيم السائد،
- الطباق على المستوى البلاغي والاستعاري بالإضافة إلى المستوى البنيوي،
- قصيدة أم كبشة،
- دفاع الشاعر المخضرم عمرو بن شأس عن ابنه عرار،
- العلاقة المتداخلة للقوائد والدور المعقد للتفكير الجدلي داخل القوائد أو فيما بينها.
- خاتمة [حماسة أبي تمام وحماسة البحتري] (٤٦٤-٤٧٠):
- عقليةُ البحتري الحرفية والذهنية،
- نزوع أبي تمام إلى المفاهيم بعيدة المدى مجازياً وجدلياً،
- حماسة البحتري لا يَسْنِدُهَا أيُّ مفهومٍ مُوحَّدٍ لتقليد أدبي يعبرُ عن نظام متماسك من القيم.

المؤلفة في سطور:

سوزان بينكني شولتز ستيتكيفيتش

- أستاذ الأدب العربي والأدب المقارن بقسم لغات وحضارات الشرق الأدنى بجامعة إنديانا (بلومنجتون).
- رئيس تحرير سلسلة دراسات بريل (هولندا) في أدب الشرق الأوسط منذ ١٩٩٧، ورئيس تحرير مجلة الأدب العربي (بريل، ليدن) بين ١٩٩٧ و٢٠٠٣. وعضو هيئة تحرير المجلة نفسها منذ ٢٠٠٤.
- حصلت على البكالوريوس في تاريخ الفن من كلية وليزلي (ماسوشيستس، الولايات المتحدة الأمريكية) في ١٩٧٢، والدكتوراه في الأدب العربي من جامعة شيكاغو في ١٩٨١.
- حصلت على كثير من الجوائز ومنح التفوق قبل الدكتوراه وبعدها. كما قامت بزيارات علمية إلى مصر والأردن وسوريا ولبنان وتونس والسعودية والكويت لفترات متفاوتة بين ١٩٧٧ و٢٠٠٧.
- أشرفت على أطروحات للماجستير والدكتوراه لطلاب عرب وآسيويين وغربيين، وشاركت في لجان فحص أطروحات أخرى كذلك، بالإضافة إلى ذلك شاركت في تحكيم كتب ومقالات أكاديمية للنشر في مجلات عربية وغربية.
- نظمت وترأست ندوات عدة عن الأدب العربي ضمن مؤتمرات تعقدتها رابطة دراسات الشرق الأوسط منذ ١٩٨٧ حتى ٢٠٠٧، والجمعية الأمريكية الشرقية منذ ١٩٨٨ حتى ١٩٩٤، وألقت ما يزيد عن سبعين ورقة بحث في مؤتمرات علمية منذ ١٩٧٨ حتى ٢٠٠٧.
- ترجمت عن العربية إلى الإنجليزية عشرات القصائد، كما ترجمت نصوصاً كثيرة من النقد العربي داخل أبحاثها، ولها ترجمة لرسالة الغفران لأبي العلاء المعري تصدر قريباً.
- لها أربعة كتب: أبو تمام وشعرية العصر العباسي (١٩٩١)، الصم الخوالد تتكلم: الشعر الجاهلي وشعرية الطقوس (١٩٩٣). أدب السياسة وسياسة الأدب: التفسير الطقوسي لقصيدة المدح في الشعر العربي القديم، ترجمة بالاشتراك مع حسن البنا عز الدين، (١٩٩٨)، شعرية الشرعية الإسلامية: الأسطورة، النوع الأدبي والاحتفال في القصيدة العربية الكلاسيكية (٢٠٠٢). وهي محررة لكتاب خامس: توجهات جديدة/الشعر العربي والفارسي (محررة) (١٩٩٤)، ولكتاب سادس هو: الشعر والشعرية.

المترجم فى سطور:

حسن البنا عز الدين

- أستاذ الأدب العربى والنقد الأدبى بكلية الآداب، جامعة الزقازيق، دُرّس الأدب العربى فى جامعات قطر وصنعاء والملك سعود وروتشستر والجامعة الأمريكية بالقاهرة.
- من مؤلفاته:
 - الطيف والخيال فى الشعر العربى القديم (١٩٨٧، ط٣، ١٩٩٣).
 - الكلمات والأشياء: التحليل البنيوي لقصيدة الأطلال فى الشعر الجاهلي (١٩٨٨، ط٢، ١٩٨٩).
 - شعرية الحرب عند العرب قبل الإسلام (١٩٩٣، ط٢، ١٩٩٨).
 - الشعر العربى القديم فى ضوء نظرية التلقى والنظرية الشفوية: ذو الرمة نموذجاً (٢٠٠١).
 - مفهوم الوعي النصي فى النقد الأدبي: دراسات ومراجعات نقدية (٢٠٠٣).
 - الشعرية والثقافة: مفهوم الوعي الكتابي وملاححه فى الشعر العربى القديم (٢٠٠٣).
- له دراسات فى دوريات عربية محكمة، بالإضافة إلى مقالات ومراجعات نقدية فى الصحافة العربية.
- من ترجماته:
 - الشفاهية والكتابية (١٩٩٤، عن والتر أونج ١٩٨٢)،
 - أدب السياسة وسياسة الأدب (١٩٩٨ عن سوزان ستيتكيفيتش).
 - صبا نجد: شعرية الحنين فى النسيب العربى الكلاسيكي (٢٠٠٤ عن ياروسلاف ستيتكيفيتش ١٩٩٣).
 - له كذلك مقالات وفصول مترجمة ومنشورة عن أنتوني إيستهبوب و فرداسدونك و والتر أونج وإرك هافلوك.

الإشراف الفني : حسن كامل

يسعى هذا الكتاب إلى إعادة تقييم الجدل الأدبي بين النقاد العرب القدماء حول أبي تمام والبديع. كما تحاول أن تلقي ضوءاً جديداً على إنجاز أبي تمام الشعري في كل من ديوانه وحماسه على السواء. فهذه الدراسة إذن تنظر إلى إنجاز أبي تمام الشعري بما هو "شعر على الشعر" (metapoesis) أو بما هو تفسير للشعر. ذلك أن هذا الشعر كان من ناحية مفتاحاً لفك شفرات التقليد الشعري للبادية الجاهلية أمام الخلفاء العباسيين المسلمين وأفراد حاشيتهم المتحضرين ورعاياهم من أهل المدن، كما كان هو نفسه، من ناحية مقابلة، شفرة جديدة تستوعب الخبرة العربية الإسلامية المعاصرة في الشكل الأدبي القديم؛ أي القصيدة.

